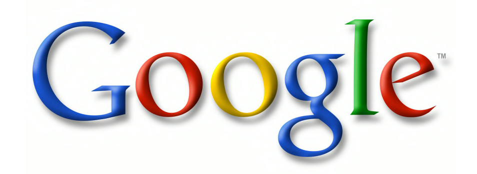

Google





Zeitschrift

für

Theologie und Kirche.

In Verbindung mit

D. **A. Harnack**, Professor der Theologie in Berlin, D. **W. Herrmann**, Professor der Theologie in Marburg, D. **J. Kaftan**, Professor der Theologie in Berlin, D. **M. Reischle**, Professor der Theologie in Gießen, D. **K. Sell**, Professor der Theologie in Bonn,

herausgegeben

von

D. J. Gottschick,

Professor der Theologie in Tübingen.

Zweiter Jahrgang.



Freiburg i. B. 1892.

Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr

(Paul Siebeck).

Druck von C. A. Wagner in Freiburg i. B.

Inhalt.

Reich Gottes, Gemeinde, Kirche in ihrer Bedeutung für christliches Glauben und Leben.*)

Von

D. Erich Haupt,

Professor der Theologie in Halle a./S.

„Dein Reich komme", so hat der Herr seine Jünger zu beten gelehrt. „Auf dir will ich meine Gemeinde baun und die Pforten der Hölle sollen sie nicht überwältigen", so hat er dem Petrus auf sein Bekenntniß hin verheißen. „Ich glaube eine heilige christliche Kirche", so bekennen wir bei jedem Gottesdienst. Schon diese Zusammenstellung zeigt die hervorragende Bedeutung der drei Begriffe, welche den Mittelpunkt der angeführten Sätze bilden. Dennoch mag die Fassung des Themas für unsre heutige Verhandlung für manche etwas Befremdendes gehabt haben. Denn einerseits werden jene drei Ausdrücke oft als völlig gleichbedeutend behandelt, oder noch öfter wenigstens zwei von ihnen als synonym angesehen, bald Reich Gottes und Kirche, bald Gemeinde und Kirche. Dagegen geht das Thema offenbar von der Voraussetzung aus, daß jeder der drei Begriffe einen eigenthümlichen, von den andern verschiedenen Sinn und darum auch seine besondere Bedeutung für evangelisches Glauben und Leben habe. Andrerseits werden diejenigen, welche die drei Begriffe zu unterscheiden pflegen, vielleicht an der gewählten Reihenfolge Anstoß nehmen, indem sie Reich Gottes für den weitesten, Gemeinde für den engsten Begriff

---

*) Vortrag auf der sächsischen Pastoralkonferenz zu Halle am 24. September 1891 gehalten.

halten und letzteren daher an die dritte Stelle setzen würden. Es wird also die erste Aufgabe sein, die Fassung des Themas näher zu begründen, indem wir den Inhalt der Begriffe Reich Gottes, Gemeinde, Kirche festzustellen und ihr gegenseitiges Verhältniß zu erkennen suchen. Sodann wird es gelten die praktischen Consequenzen zu entwickeln, welche in der so gewonnenen Erkenntniß beschlossen sind.

1.

Wir beginnen mit dem Begriff des Reiches Gottes. Für sein Verständniß finden wir uns zunächst an den Sprachgebrauch des Herrn selbst gewiesen, denn bekanntlich gehört der Ausdruck in den synoptischen Evangelien zu den Grundbegriffen, ja man kann sagen, er sei der eigentliche Grundbegriff der Verkündigung Jesu. Aber sein Verständniß hat dieselbe Schwierigkeit wie das aller anderen centralen und beherrschenden Ausdrücke im Munde Jesu. Niemals nämlich gibt derselbe eine ausdrückliche Erklärung oder zusammenfassende Deutung über den Sinn, welchen er mit solchen Begriffen verbindet, sondern hat den Hörern überlassen aus der Gesammtheit seiner Worte, aus den verschiedenen Erörterungen, in denen jene Begriffe wiederkehren, sich allmälig über ihren Inhalt klar zu werden, sich in ihren Inhalt gewissermaßen hineinzuleben. Das wird auch hier die Aufgabe sein. Denn die rein lexikalische Erklärung führt nicht weit. Das Wort Reich Gottes könnte an sich zweierlei bedeuten: das Herrschaftsgebiet Gottes oder die Herrscherstellung Gottes. Jede von beiden Bedeutungen würde an einzelnen Stellen passen, jede von beiden aber ist an anderen unmöglich. Welch wunderlicher Ausdruck wäre es, wenn Jesus den Juden drohte, das „Herrschaftsgebiet Gottes" solle von ihnen genommen werden[1], oder wenn die Juden fragten, wann das „Herrschaftsgebiet Gottes" komme, und Jesus antworten würde, dasselbe komme nicht mit Gepränge[2]? Ebenso unzutreffend würde der Gedanke sein, das Evangelium vom „Herrschaftsgebiet Gottes"

[1] Mt. 21, 43.
[2] Lc. 17, 20 f.

verkündigen[1], was sich höchstens auf den universalen Umfang des Gottes-Reiches beziehen könnte, ohne über dessen Inhalt irgend etwas auszusagen. Ebensowenig aber will es gelingen, mit der Bedeutung „Herrscherstellung" Gottes auszukommen. Die Verheißung, den Armen, den Verfolgten, den Kindern gehöre „die Herrscherstellung Gottes"[2], könnte dann nur den Sinn haben, diese würden selbst herrschen, in der Art wie Gott herrsche, an der königlichen Würde Gottes theilnehmen. Davon ist aber offenbar an allen jenen Stellen nicht die Rede, sondern nur davon, daß sie zu dem von Gott beherrschten Reich gehören sollen. Oder was sollte es heißen, „das Brot essen in der Herrscherstellung Gottes"[3], „zu Tische liegen in derselben?"[4] Es ist klar, die rein lexikalische Deutung genügt nicht, wie das bei den meisten als terminus technicus verwendeten Begriffen der Fall ist. Eine solche besondere Anwendung eines Begriffes pflegt aus der Geschichte des betreffenden Gebietes des geistigen Lebens Licht zu bekommen. So legt sich also auch in unsrem Fall der Weg geschichtlicher Untersuchung nahe, das heißt die Frage, ob unser Begriff etwa schon im vorchristlichen Judenthum vorhanden gewesen ist, und welchen Sinn er damals gehabt hat. Aber freilich ist dieser Weg nur mit großer Vorsicht zu betreten, und eine Warnung in dieser Beziehung heut zu Tage besonders nöthig. Denn wenn von der einen Seite gefordert wird, man solle die neutestamentlichen Gedanken nach Maßgabe des Alten Testaments verstehen, und wenn von anderer Seite man in der Gedankenwelt und im Sprachgebrauch des nachkanonischen Judenthums den Schlüssel zum Verständniß der Worte Jesu und der Apostel sucht, so kann das geradezu zum Hinderniß für die richtige Erfassung der christlichen Gedankenwelt, ja zu einer Verkennung und Entwerthung ihres eigentlichen Gehaltes führen, indem sie auf das Niveau der vorchristlichen Religionsstufe hinabgezogen wird. Bei besonnener und richtiger Handhabung der Methode wird jede Vergleichung

[1] Mt. 4, 23. 24, 14.
[2] Mt. 5, 3. 10. 19, 14.
[3] Lc. 14, 15.
[4] Mt. 8, 11.

neutestamentlicher Ausdrücke und Gedankenformen mit äußerlich gleichen oder wenigstens analogen Begriffen des Judenthums immer zeigen, in wie hohem Grade durch das Christenthum die früheren Gedanken vertieft und den altgewohnten Ausdrücken ein neuer Inhalt gegeben ist. So auch in unserm Fall. Der Begriff des Gottesreiches ist allerdings schon im Alten Testament unterbaut, im späteren Judenthum ausgebaut, und an diese vorangehende Entwickelung hat Jesus seinen Sprachgebrauch angeknüpft, aber so, daß in seinem Munde der Begriff seinem Inhalt nach völlig neu gestaltet wird.

Unterbaut war, so sagte ich, der Begriff im Alten Testament; denn ihn selbst finden wir darin noch nicht, wohl aber in reichem Maß das Gedankenmaterial, aus dem er später gebildet wurde. Israel war das besondere Eigenthumsvolk Gottes, dieser sein eigentlicher und wahrer König. Seine Herrschaft übte Gott zunächst an dem Volk, indem er ihm seinen Willen offenbarte und die Befolgung desselben beanspruchte. Aber damit war die Herrschaftsstellung Gottes noch nicht ihrem Umfang nach vollendet: nicht nur an Israel sollte dieselbe sich verwirklichen, sondern auch durch dasselbe an der ganzen Welt. Israel der herrschende Mittelpunkt der gesammten Erde, und dadurch auch die andern Völker hineingezogen in den Gehorsam gegen den göttlichen Willen und in den Dienst der göttlichen Zwecke, das war das Ziel der Geschichte, welches die Propheten ins Auge faßten. Aber nach beiden Seiten blieb die Gegenwart hinter der Bestimmung weit zurück: innerhalb Israels war die Königsherrschaft Gottes eine sehr gebrochene, indem das Volk dem göttlichen Willen ungehorsam war, und außerhalb Israels konnte von einer Gottesherrschaft überhaupt nicht die Rede sein, da die Heidenwelt sich Gott und seinem Volke feindlich gegenüberstellte, und statt von Israel beherrscht zu werden, die Obmacht darüber gewann. So wurde der Ausdruck „Königthum Gottes" in den apokalyptischen Schriften des Judenthums um die Zeit Jesu Bezeichnung für den Zustand, den man von der Endzeit, der Zeit der Vollendung erwartete. Lexikalisch ist also die Bedeutung Königsherrschaft, nicht Herrschaftsgebiet, als Ausgangspunkt zu betrachten, und das Königthum Gottes ist der

Zustand, wo der göttliche Herrscherwille nach seinen beiden oben angeführten Seiten zur vollen Anerkennung und Auswirkung gelangt. Aber dieser Begriff gewann nun von selbst noch eine besondere Nuancierung. Wohl stellte die Königsherrschaft Gottes in erster Linie Anforderungen an seine Unterthanen, aber sie forderte nicht nur, sie gab auch: Gottes Herrscherwille war zugleich Heilswille. Daß die Feinde Israels, die es in der Gegenwart knechteten, besiegt und ihrerseits ihm unterthänig wurden; daß Davids Reich in größerer Kraft und Herrlichkeit neu erstehe; daß dem Volk im ganzen und jedem einzelnen seiner Glieder alle erdenkliche Fülle des Glückes und der Segnungen zu Theil werde: das alles gehörte zum Begriff der erwarteten Königsherrschaft Gottes. Je mehr nun aber diese Seite naturgemäß sich für das Bewußtsein des Volkes in den Vordergrund drängte; je mehr die Gerechtigkeit, welche Gott verlangte, ihm nur als Bedingung erschien für das Heil, welches er geben sollte, um so mehr wurde der Ausdruck Gottesreich zusammenfassende Bezeichnung für dieses Heil, für die Summe derjenigen Güter, welche die Königsherrschaft Gottes bringen, ja in welchen sie bestehen sollte. So erklärt sich die Anwendung des Begriffs bei den Juden zur Zeit Jesu. Wenn der Täufer die Nähe des Gottesreiches verkündet, so meint er damit nicht in erster Linie die Zeit, in der das Volk Gott gehorsam sein wird, — dieses Moment stellt er ja in seinem Ruf „thut Buße" als Voraussetzung hin, — sondern die Zeit, wo die Herrschaft Gottes sich als das Heil des Volkes bethätigen werde, und ebenso zeigt das Wort jenes Pharisäers, selig sei, wer das Brod esse im Reiche Gottes[1], daß er das Reich Gottes als Stätte des Genusses, also als Heilsgut auffaßt. Gottesherrschaft und Heil Israels, speciell der Frommen in Israel, werden so gleichbedeutend, daß der erstere Begriff zum bloßen Wechselbegriff für den letzteren wird.

An diese Entwicklung des Sprachgebrauchs knüpft der Herr an, aber so, daß er den Begriff mit ganz neuem Inhalt erfüllt. War schon für das jüdische Bewußtsein das, was die Gottesherr-

---

[1] Lc. 14, 15.

schaft verlangte, zur bloßen Voraussetzung geworden für das, was sie gab, so geht Jesus darauf ein, indem auch ihm das Gottesreich, nur noch in viel höherem Grade, darin besteht, daß Gott das Heil giebt. Und das war bei ihm die nothwendige Folge seiner gesammten Grundanschauung. Denn wenn unstreitbar das Wort „also hat Gott die Welt geliebt", die Basis aller seiner Verkündigung ist; wenn aber Liebe wesentlich Mittheilung von Gütern ist: so konnte der Herr die Königsherrschaft Gottes gar nicht anders denken, als bestehend in der Mittheilung, Darreichung, Verwirklichung der höchsten Güter. Daß nicht Menschen sich diese Güter erarbeiten, ja verdienen können, daß sie vielmehr nur und ausschließlich durch zuvorkommende göttliche That uns zu Theil werden, das ist es, was sein Wort zum Evangelium, zur frohen Botschaft, macht. So ist ihm also wie dem Judenthum der Begriff Gottesherrschaft Bezeichnung für den Zustand, wo das höchste Gut und alle dazu gehörenden einzelnen Güter für den Menschen vorhanden sind, damit aber Inbegriff von der Vollendung des einzelnen Menschen wie der Menschheit, Verwirklichung des Weltzwecks. Und dieser Begriff ist bei Jesu noch in weit höherem Maße ausgebildet als im Judenthum. Denn während dieses die Gerechtigkeit, d. h. den Gehorsam gegen den göttlichen Willen, als eine menschliche Leistung ansah, welche die Bedingung für den Genuß der Heilsgüter war, so ist für den Herrn auch diese Gerechtigkeit ein Stück des Heilsgutes und nicht Voraussetzung, sondern Folge des erschlossenen Himmelreiches, also schließlich auch eine Wirkung und Gabe Gottes. Demnach versteht Christus unter Gottesreich nicht einen Complex von Menschen, die eine bestimmte Art an sich haben, sondern von Gütern einer bestimmten Art. Das beweist sich zunächst an den einzelnen Ausdrücken, die er anwendet. Wenn er sagt, den Armen oder den Kindern gehöre dieses Reich[1], so ist es offenbar als Gut gedacht, denn was einem gehört, ist einem ein Besitz oder Gut; wenn er den Juden droht, das Reich solle von ihnen genommen werden[2], den Seinen ver-

[1] Mt. 5, 3. 10. 19, 14.
[2] Mt. 21, 43.

heißt, sie sollten es ererben[1], oder es werde ihnen gegeben werden[2], oder sie sollten darum bitten[3], danach trachten[4], so liegt überall offenbar dieselbe Vorstellung eines Gutes zu Grunde. Dasselbe beweist sich ferner daran, daß schon in der Synopse gelegentlich der Ausdruck Gottesreich ersetzt wird durch „ewiges Leben"[5], und bei Johannes der letztere Begriff geradezu an die Stelle des ersteren getreten ist. Und endlich wird dies Resultat bestätigt durch das Wort des Paulus, das Reich Gottes bestehe nicht in Essen und Trinken, sondern in Gerechtigkeit, Friede und Freude[6], in welchem ausdrücklich die Heilsgüter als Inhalt des Begriffes hingestellt werden.

Somit ist nach der formalen Seite der Begriff des Gottesreiches oder der Gottesherrschaft im Munde Jesu dem des damaligen Judenthums wesentlich analog: beidemal wird darunter die Summe der Heilsgüter verstanden, die den Menschen zum Genuß oder Gebrauch gegeben werden. Dagegen ist nun der materielle Inhalt des Begriffs beidemal wesentlich verschieden. Bei den Juden handelt es sich im Grunde um weltlich geartete, für Jesus um überweltliche Güter. Wäre es überhaupt nöthig, das Letztere noch zu beweisen, so würde schon dazu das besprochene Wechselverhältniß zwischen Reich Gottes und ewigem Leben genügen; nicht minder der Gegensatz, den Jesus wiederholt aufstellt zwischen den Gütern des Gottesreichs und den Schätzen irdischer Art, welche der natürliche Mensch suche[7]. Um diesen Gegensatz zum Ausdruck zu bringen, hat sich Jesus nach dem Matthäusevangelium mit Vorliebe des Ausdrucks Himmelreich, also genauer „Herrschaft des Himmels", bedient. Allerdings ist es jetzt üblich, diesen Ausdruck nicht für authentisch zu halten sondern auf Rechnung des Evangelisten zu setzen. Aber meines Erachtens sehr mit Unrecht.

---

[1] Mt. 25, 34.
[2] Lc. 12, 32.
[3] Lc. 11, 2.
[4] Lc. 12, 31.
[5] Mt. 18, 8, 9.
[6] Röm. 14, 17.
[7] Mt. 6, 19. Mc. 8, 36. 10, 21. Lc. 12, 21. 16, 11.

Denn daß Marcus und Lucas ihn nicht gebrauchen, erklärt sich sehr einfach aus der Bestimmung ihrer Schriften für Heidenchristen, denen die religiöse Anwendung des Wortes Himmel nicht geläufig war. Dagegen wäre unerklärlich, wie Matthäus darauf gekommen sein sollte, Jesu den Ausdruck beizulegen, wenn er ihn doch einmal nicht gebraucht hatte, zumal beide Ausdrücke dem damaligen Judenthum gleich geläufig und gleichbedeutend waren. Die Bezeichnung Himmelreich hatte für sie nur ihren Grund in der abergläubischen Scheu vor Anwendung des Gottesnamens. Dieser Grund kann für Matthäus nicht vorhanden gewesen sein, wie sein ganzes Evangelium zeigt. Auch läßt sich noch sehr wohl erkennen, aus welchem Grunde der Herr die Form Himmelreich bevorzugt. Auch diesem Ausdruck hat er freilich einen neuen und höheren Gehalt gegeben, wie er bei den Juden hatte. Himmelreich ist ihm nicht ein Reich, das im Himmel in dem uns geläufigen Sinne des Wortes, d. h. an einem überweltlichen Orte ist: will er doch vielmehr das Himmelreich auf die Erde bringen und diese zur Stätte desselben machen. Nicht einmal das ist der Sinn der Bezeichnung, daß dieses Reich vom Himmel stamme oder zum Himmel führe, so daß Himmel den Ort des Ursprungs oder des Zieles dieses Reiches bezeichnen sollte. Vielmehr will er mit dem Wort Himmel nicht den Ort sondern die Art dieses Reiches, sein Wesen und seinen Charakter, bezeichnen. Wenn er Gott als den Vater im Himmel anredet, will er damit doch nicht den Ort benennen, wo der zu suchen sei, den schon nach alttestamentlicher Erkenntniß aller Himmel Himmel nicht zu fassen vermögen, sondern es ist ihm der bildliche Ausdruck für das schlechthin überweltliche Wesen Gottes, das mit keinerlei irdischem Maßstab gemessen sein will. Wenn er den Seinen gebietet statt der irdischen Schätze einen Schatz im Himmel zu erwerben, so ist offenbar der Gedanke nicht, daß dieser Schatz an einem andern Orte sei, sondern daß er eine andere Art an sich trage. So ist also auch Himmelreich dem Herrn ein Reich anderer Art als alle irdischen Reiche, ein Reich, dessen Güter, Gaben und Kräfte, dessen Gründe, Verhältnisse nnd Ziele völlig andere sind, als die der natürliche Mensch kennt, kurz, ein Zustand überweltlicher Art. Was Jesus dem Pilatus gegen-

über sagt, sein Reich sei nicht von dieser Welt, das ist nur die erklärende Umschreibung für den Ausdruck Himmelreich. Je mehr aber seine Zeitgenossen das Gottesreich sich nach Analogie irdischer Reiche dachten, dessen Güter nur als vervollkommnete irdische Güter ansahen, um so näher mußte dem Herrn ein Ausdruck liegen, welcher, wie das Wort Himmelreich, durch sich selbst hiergegen Protest einlegte und auf die ganz andersartige Natur seines Königthums hinwies. Diese Erörterung wird von einer andern Seite her gezeigt haben, wie wenig der Begriff des himmlischen Königthums oder des Königthums Gottes in erster Linie eine durch Gemeinsamkeit des Ortes und der Lebensbeziehungen zusammengebundene Anzahl von Menschen bezeichnet. Liegt doch schon auf Erden das eigentliche Wesen eines Reiches, wie etwa des römischen oder deutschen, das, wodurch es sich von anderen Reichen unterscheidet, gar nicht in dem örtlichen oder zeitlichen Beieinander, sondern in der geistigen Eigenart, welche durch das Zusammenwirken der verschiedensten Momente psychologischer, geographischer oder geschichtlicher Art hervorgebracht ist. Jedes Reich hat sein bestimmtes Gepräge, man könnte sagen sein individuelles, geistiges Angesicht und in diese Eigenart wird jedes einzelne Glied des Volkes hineingeboren und sie macht es im Unterschiede von den dort wohnenden Fremden zu einem wirklichen und inneren Gliede des Volkes. So denkt nun auch Christus unter dem Begriff Reich oder Königthum Gottes in erster Linie dessen innere Eigenart, die Summe der dasselbe charakterisierenden Merkmale, und das ist eben, daß es der Zustand ist, in dem Gott durch Darreichung der überweltlichen Güter sich als Herrscher bethätigt. Wo diese überweltlichen Güter sind, anders ausgedrückt, wo der Inhalt des göttlichen Lebens abbildlich vorhanden ist, da ist das Reich Gottes und darin besteht es. Wie jedes Reich ein Organismus ist, so auch dieses, aber nicht eine Organisation äußerer Art, nicht eine bestimmte Gestalt der sichtbaren Dinge, sondern ein Organismus, d. h. eine gegliederte Einheit und geordnete Fülle von lauter unsichtbaren, überirdischen, übersinnlichen, überweltlichen Verhältnissen, Gütern, Gaben und Kräften. Es ist ein Zustand, wo innerhalb dieser irdischen Welt, ja in ihren Formen eine andere, höhere Welt zur

Realität gelangt, nämlich die Welt der Ewigkeit. Dieses Reich hat nun Christus in die Welt gebracht, denn in ihm war dieses Ewigkeitsleben, diese Fülle überweltlicher Güter real vorhanden. In dem Augenblick also, wo er da war, war auch das Gottesreich in seiner ganzen Fülle potentiell vorhanden, wie in dem Samenkorn die ganze Fülle dessen beschlossen ist, was je an der Pflanze zur Erscheinung kommt. So erklärt sich der eigenthümliche Sprachgebrauch Jesu, daß er von dem Königthum Gottes als von einer Realität redet, bevor von einer Gemeinde, einer Summe von Menschen, welche diese überweltliche Art an sich haben, die Rede sein konnte. Die Einzelnen gehen ein in das Gottesreich, ererben, erlangen es: es wird also immer schon vorausgesetzt, ehe seine Glieder da sind. Und mit vollem Recht, denn es ist da, seitdem er da ist. Freilich soll es nicht in ihm beschlossen bleiben, es sollen ihm Kinder geboren werden, wie der Thau aus der Morgenröthe, es soll die ganze Menschheit in sich hineinziehn, aber sein Vorhandensein ist nicht an dieses alles sondern nur an das Vorhandensein Christi selber gebunden. So erhellt, wie dies göttliche Königthum bald als gegenwärtig, bald als zukünftig hingestellt werden kann: jenes sofern sein ganzer und voller Inhalt innerlich schon da ist, seine Kräfte wirksam sind, seine Gaben sich zum Genusse darbieten; dieses, sofern es noch nicht äußerlich zum ganzen und vollen Siege in der Welt gelangt ist.

Fassen wir alles zusammen, so können wir sagen: Reich Gottes ist Christo der zusammenfassende Ausdruck für das neutestamentliche Heilsgut im umfassendsten Sinn.

Ungleich leichter ist das Verständniß des biblischen Begriffes der Gemeinde. Wir gehn von der merkwürdigen Thatsache aus, daß der Begriff Gottesreich, welcher in der Verkündigung Jesu eine so centrale Stellung einnimmt, in dem apostolischen Schriftthum sehr in den Hintergrund tritt. Man kann diese Erscheinung nicht daraus erklären, daß der Apostel Paulus, weil er nicht in einem so lebendigen Zusammenhang mit den Worten Jesu gestanden habe, wie die alten Apostel, sich in selbstgeprägten Begriffen bewegt habe. Denn in den Schriften der übrigen Apostel kommt der Ausdruck noch seltener vor als bei Paulus und na-

mentlich in den Reden Jesu bei Johannes, welcher doch in der unmittelbarsten Tradition der Worte Jesu stand, finden wir ihn nur sporadisch. Vielmehr werden wir auch in dieser Thatsache ein Zeichen der Selbständigkeit und inneren Freiheit zu erkennen haben, wozu der Herr seine Jünger erzogen und durch seinen Geist befähigt hatte, in dem Grade, daß sie sogar an seine eigenen Worte und Gedankenformen sich nicht sklavisch gebunden fühlten, sondern im Stande waren, den Inhalt des Evangeliums je nach der Eigenart ihrer Persönlichkeit oder nach den Bedürfnissen ihrer Zuhörer in verschiedenen Formen zum Ausdruck zu bringen. Suchen wir nun nach den Begriffen, welche den Ausdruck Himmelreich in den apostolischen Schriften ersetzen, so finden wir gelegentlich bei Paulus und im Hebräerbrief das Bild des Jerusalems, das droben ist, des himmlischen Jerusalems, gewöhnlich aber ist er durch konkrete Bezeichnungen des Heilsgutes ersetzt: Heil, Leben, ewiges Leben, Erbe und dgl. Aber gerade dasjenige Wort, welches man gemeinhin als Ersatz für den zurücktretenden Begriff Himmelreich ansieht, nämlich Gemeinde, ist es nicht, sondern wird nur auf Grund ungenauer Bestimmung des Begriffs Himmelreich dafür angesehen. Die Richtigkeit dieser Behauptung ergiebt sich bei dem einfachen Versuch, das eine Wort durch das andere zu ersetzen. Es wäre unmöglich zu sagen: „Den Armen oder Kindern gehört die Gemeinde," oder „ererbet die Gemeinde, die euch bereitet ist", oder „nach allem solchen trachten die Heiden, ihr aber trachtet nach der Gemeinde Gottes". Und ebenso umgekehrt. Jesus hätte nicht sagen können, wenn der Bruder sich nicht weisen lassen wolle, solle man es dem Himmelreich sagen. Vielmehr ist das Verhältniß zwischen beiden Begriffen das: Gottesreich bezeichnet den Complex der Heilsobjekte, Gemeinde den Complex der Heilssubjekte; jenes den Zustand, in welchem die Personen sind, dieses die Personen, welche in jenem Zustand sind. Hieraus erklärt sich, daß im Munde Jesu das Wort Gemeinde so selten ist. Denn zu seinen Lebzeiten war das Reich Gottes eigentlich nur in ihm vorhanden. Seine Jünger sollten dessen Mitglieder werden und sind es geworden, indem er durch seine Verkündigung sie allmälig in die Art des Himmelreichs hineinbildete. Dagegen die

apostolischen Schriften verhandeln mit solchen, welche in das Reich Gottes eingetreten, zum Genuß der Heilsgüter gelangt sind, d. h. mit der Gemeinde. Besonders Paulus und seine Schüler sind es, welche die Lehre von der Gemeinde durchgebildet haben, und zwar namentlich im Brief an die Epheser. Wie schon der dem alttestamentlichen Sprachgebrauch entstammende Name sagt, ist die Einheitlichkeit das wesentliche Merkmal der Gemeinde. Aber der Punkt, in welchem diese Einheit ihre Wurzel hat, will richtig erfaßt sein. Allerdings sind die Einheitlichkeit des Glaubens, die Gleichheit des Bekenntnisses zu Christo, die Gemeinsamkeit der Hoffnung Kennzeichen und zwar nothwendige Kennzeichen der Gemeinde, aber was die Gemeinde im tiefsten Grunde zusammenschließt und zusammenhält, liegt doch noch auf einem andern Punkte, nicht in dem, was die Gemeindeglieder ihrerseits glauben, hoffen, thun, sondern was Gott an ihnen gethan und ihnen geschenkt hat. Die Gemeinsamkeit der Heilsgüter, die sie genießen, der göttlichen Kräfte, die ihnen gegeben sind, der Gotteskindschaft, des Friedens, des ewigen Lebens, also lauter göttlicher Geschenke an die Gemeinde ist es, worin nicht nur die Wurzel, sondern das Wesen ihrer Einheit liegt. Diese Anschauung ist nur eine Konsequenz von der Grundlehre des Paulus über die zuvorkommende Gnade Gottes, nur die Anwendung seiner Lehre von der Rechtfertigung des Einzelnen auf die Gesammtheit. Alles Thun der Gemeinde im Dienste Gottes, ihr Glauben wie ihr Lieben, ihre Arbeit an der eigenen Heiligung wie ihre Dienstleistung an den Brüdern ist nur Reflex des göttlichen Thuns an ihr. Es wird sich zeigen, wie wichtig für die gesammte Praxis des christlichen Lebens dieser grundlegende Gesichtspunkt ist, daß die Gemeinde ihr Wesen an demjenigen hat, was Gott an ihren Gliedern gethan hat und thut. So ist die Gemeinde also die Gesammtheit derer, welchen Gott an dem Heilsgut Antheil gegeben hat, oder mit anderem Wort derer, die er seines Geistes theilhaft gemacht hat, oder noch anders derer, die unter der Potenz seines Wortes und Sakramentes stehen. Denn da Wort und Sakrament die Form und Mittel sind, in, mit und unter welchen Gott selbst dem Menschen naht und mit ihm verkehrt und ihm seine Gaben dar-

reicht, so sind alle vorher erwähnten Aussagen gleichbedeutend. In dieser Bestimmung des Wesens der Gemeinde liegt nun von vornherein gegeben, daß ihre Einheit, so wesenhaft und real sie auch ist, doch nicht auf dem Gebiet der sinnlichen Wahrnehmung liegt, sondern da sie in dem gleichen Antheil an überweltlichen Gütern besteht, auch nur für das dem Ueberweltlichen geöffneten Auge vorhanden und erkennbar ist. Denn selbst das Bekenntniß zu Christo kann bloßer Mundglaube, ja Heuchelwerk sein; herrliche Werke bis hin zu den Thaten der Aufopferung, in denen der Mensch seinen Leib brennen läßt, können aus dem Boden unlauterer und egoistischer Gesinnung hervorwachsen; stoische, auf dem Boden des natürlichen Menschen gewachsene Selbstbeherrschung kann den Schein des christlichen Seelenfriedens erwecken: also nichts von dem, was äußerlich sichtbar ist und äußerlich den Eindruck der Einheit und Gleichheit zwischen den Gemeindegliedern hervorbringt, ist ausreichende Bürgschaft für wirkliche und innere Gleichheit und Einheit. Ja noch mehr. Da die Kräfte des Gottesreiches bei jedem Gliede der Gemeinde nur gebrochen in die Erscheinung treten, die Güter desselben immer nur theilweise und mangelhaft angeeignet werden, ja auch bei den Christen alles und jedes mit Sünde untermischt ist, so kann jeder Christ wie an seine eigene Wiedergeburt und Gotteskindschaft, so an die jedes andern immer nur glauben, und zwar glauben im vollsten Sinne des Wortes, wonach der Glaube eine Zuversicht dessen ist, was man nicht siehet. Mithin ist die Gewißheit von dem realen Dasein einer Gottesgemeinde, in welcher das Ewigkeitsleben wirklich vorhanden, und erst recht die Gewißheit von ihrer Einheitlichkeit und Einheit immer nur eine Glaubensgewißheit. Aus lauter sichtbaren Menschenkindern bestehend, in lauter sinnlich wahrnehmbaren Akten sich bethätigend, liegt doch das Wesen der Gemeinde nie in diesem Sichtbaren, welches vielmehr immer nur Form und Träger von etwas Ueberweltlichem ist. Aber mit dem Gesagten ist die Einheit der Gemeinde noch nicht vollständig beschrieben. Wenn der Apostel dieselbe mit einem Hause vergleicht, dessen Grundstein Christus, dessen Fundamente die Apostel, dessen Bausteine die einzelnen Christen sind, und noch mehr, wenn er sie den Leib Christi

nennt, so will er damit noch etwas anderes sagen, als daß alle Mitglieder der Gemeinde Antheil an denselben himmlischen Gütern und Kräften haben. Sie ist ihm vielmehr ein Organismus, dessen einzelne Theile sich gegenseitig bedingen und fordern und der überhaupt nur durch das Zusammenwirken aller seiner einzelnen Theile zu Stande kommt. Alle haben Theil an denselben Gütern und Kräften, aber jene Güter spiegeln sich in jeder Individualität in verschiedenen Farbentönen, und jene Kräfte bethätigen sich in verschiedenen Formen. Das ist die so überaus wichtige Lehre des Paulus von den Charismen. Er ist nicht der Meinung gewesen, daß solche Charismen nur sporadisch bei einzelnen, etwa hervorragend begabten Gemeindegliedern auftreten, sondern spricht es mit aller nur möglichen Deutlichkeit aus, daß in einem Jeden die Gaben des Geistes sich zu gemeinem Nutzen erweisen. Wie jeder sein ihm eigenthümliches äußeres Angesicht und seine eigenthümliche seelische Organisation hat, so auch jeder seine ihm eigenthümliche christliche Individualität, und erst durch das Zusammenwirken dieser ungezählten Gaben und Kräfte wird die Gemeinde, was sie werden soll. Und was ist das? Die volle Summe der in Christo vorhandenen Gottesfülle. Wie das einfache farblose, weiße Licht sich in die einzelnen Farbentöne bricht, so spiegelt sich der unausdenkliche Reichthum der in Christo beschlossenen Ewigkeitsgaben und Ewigkeitskräfte in unendlich vielen Strahlen in seiner Gemeinde, und daß dieselbe in dem Nacheinander aller verschiedenen Zeiten und in dem Nebeneinander aller verschiedenen Persönlichkeiten die abbildliche Darstellung jener einheitlichen Gesammtfülle Christi wird, das macht sie selbst zu einem einheitlichen Organismus.

Eben damit hat sich uns abschließend das Verhältniß zwischen den biblischen Begriffen des Gottesreiches und der Gemeinde zur Klarheit gebracht. Die Gemeinde ist der Kreis, in welchem jenes göttliche Königthum sich verwirklicht, welches in der Mittheilung der Fülle göttlichen Lebens besteht; sie ist die Summe derjenigen Personen, welche Träger der überweltlichen Güter sind. Eben darum ist aber wie das Gottesreich selbst überweltlicher Art, so auch die Gemeinde, obschon auf Erden lebend und sich bethätigend, ihrem Wesen nach eine durchaus überweltliche Größe.

Was soeben als der biblische Begriff der Gemeinde dargelegt ist, ist genau dasselbe, was der Protestantismus im Unterschiede vom Romanismus Kirche nennt. Nicht allein hat Luther seit den ersten Jahren der Reformation immer wiederholt, daß er unter Kirche nichts anderes verstanden wissen wolle, als was der erläuternde Zusatz im apostolischen Symbolum, Gemeinschaft der Heiligen besage, sondern diese Auffassung ist auch in die lutherischen Bekenntnisse übergegangen. Der große Katechismus betont, Kirche heiße schon dem Wort nach nichts anderes als Gemeinde, Sammlung[1], und die schmalkaldischen Artikel sagen, ein Kind von sieben Jahren wisse, was die Kirche sei, nämlich die heiligen Gläubigen und die Schäflein, die Christi Stimme hören[2]; und damit stimmt das grundlegende Bekenntniß von der Kirche im siebenten Artikel der Augustana, wonach dieselbige die Versammlung aller Gläubigen ist, welche am Evangelium und Sakrament Basis und Merkmal hat. Demnach scheint im Protestantismus ein Unterschied zwischen Gemeinde und Kirche überhaupt nicht vorhanden zu sein, und Luther hat mehrfach das Gefühl gehabt, daß es zu größerer Klarheit den Römischen gegenüber diene, wenn man das Wort Kirche ein für allemal durch Gemeinde ersetzte. Das hat er in seiner Bibelübersetzung konsequent durchgeführt, so daß Kirche im Neuen Testament niemals vorkommt, im Alten Testament nur von Versammlungsgebäuden, also im äußerlich lokalen Sinne, und zwar charakteristischer Weise nur von Versammlungsorten ungöttlicher Art[3]. Aber gerade wenn man so das Wort Kirche niemals in dem Sinne von Gemeinde gebraucht, ergiebt sich, daß jener Ausdruck noch in einem andern Sinne üblich ist und nach dieser Seite nicht entbehrt werden kann.

Es ist das Verdienst der Reformation unwiderleglich klar gestellt zu haben, daß irgend welche äußere Formen nicht zum Wesen der christlichen Gemeinde gehören, sondern diese nur an der Gemeinschaft der Heilsgüter, welche durch Wort und Sakra-

---

[1] Symb. Bb. von Müller. S. 457.

[2] ebend. S. 324.

[3] 2 Kön. 10, 23. 11, 18. Jes. 16, 12. Hos. 8, 14. 10, 1. Am. 7, 9. 8, 3. 1 Mos. 49, 6.

ment vermittelt werden, ihr wesentliches Merkmal besitzt. Auf der andern Seite ist aber unleugbar, daß die Gottesgemeinde, um in der Welt existieren und sich bethätigen zu können, irgend welcher äußerer Formen nicht entrathen kann. Diese Formen können sehr verschieden sein und sind sehr verschieden gewesen. Zur Zeit der Patriarchen existierte die damalige Gottesgemeinde in der Form der Familie, seit Moses in der Form eines Volkswesens. Durch das Christenthum gewann zum erstenmal die Gemeinde eine selbständige, neben jeder andern Gemeinschaft hergehende Gestaltung. War sie bis dahin mit der politisch-nationalen Gemeinde so verquickt gewesen, daß beide eine unentwirrbare und unzertrennliche Einheit bildeten, so lag es nunmehr in der nothwendigen Konsequenz des in Christo geoffenbarten Wesens des Gottesreiches als einer überweltlichen, von allen irdischen Gemeinschaften dem Wesen und der Art nach verschiedenen Größe, daß seine Gemeinde sich auch äußerlich von demselben ablöste und sich ihre eigenen Formen schuf. Freilich versuchte die erste Christengemeinde zunächst sich innerhalb des Rahmens der Synagoge zu halten. Aber dieser Versuch scheiterte sehr bald, nicht nur an der Feindschaft des Judenthums und der dadurch herbeigeführten Loslösung von demselben, auch nicht nur an dem Zusammenbruch des jüdischen Staatswesens, sondern vor allem an dem immer wachsenden Zustrom von Heiden. Es war die Bedeutung der Abmachungen auf dem sogenannten Apostelkonvent zu Jerusalem, daß der Versuch gemacht wurde, für die durch denselben Glauben innerlich geeinten Juden- und Heidenchristen auch irgend eine äußere, den Verhältnissen Rechnung tragende Form zu finden. Und zwar suchte man dieselbe in Anlehnung an alttestamentliche Verhältnisse. Indem vorausgesetzt wurde, daß die Judenchristen fortführen das mosaische Gesetz zu halten, die Heidenchristen aber zu denjenigen Satzungen verpflichtet wurden, welche 3. Mos. 17 und 18 den unter Israel wohnenden Fremdlingen auferlegt waren, schien ein Gesichtspunkt gefunden zu sein, welcher die gesammte Christenheit als eine, wenn auch innerlich abgestufte, Einheit erscheinen ließ; es schien noch einmal möglich geworden die neuen Verhältnisse unter überlieferte Kategorien und Rechtsformen zu subsumieren.

Aber auch dieser Versuch, alte Schläuche für den neuen Most zu verwenden, scheiterte sehr bald an der weitern geschichtlichen Entwickelung der Verhältnisse, welche über alle alttestamentlichen Analogien weit hinauswuchsen. So gab es denn im apostolischen Zeitalter keine äußere Form, welche die einzelnen Gemeinden verband, und in der ihre innere Einheit sich darstellte. Nach dieser Seite stellt es sich als eine Übergangszeit dar. Steht es doch überall in der Geschichte so, daß die Perioden sich nicht von einander so reinlich scheiden und absetzen, wie die geographischen Grenzen zweier Länder, sondern immer giebt es Übergangszeiten, in denen das alte mit dem neuen kämpft und dieses sich erst allmälig ausgestaltet. So auch im Reiche Gottes. Während der Jahrhunderte, da Israel in Egypten war, trug die Gottesgemeinde nicht mehr die Form der Familie und noch nicht die eines Volkswesens. Mit dem babylonischen Exil war auch die Volksgestalt im Prinzip gebrochen und in den folgenden Jahrhunderten wird dieselbe zwar äußerlich mit Aufbietung aller Kräfte festgehalten, innerlich aber tritt, wie namentlich die Verhältnisse der Diaspora zeigen, eine immer zunehmende Erweichung und ein Absterben derselben ein: man sieht, wie ein Neues sich vorbereitet. Aber auch als dies Neue im Christenthum geboren war, dauerte es lange, bis die Christengemeinde als Ganzes eine äußere Form für ihre Lebensbethätigungen, eine äußere Organisation für ihr Dasein in der Welt sich schuf. Und als sie es that, worin bestand diese Form? Darin, daß die Gemeinde sich nach Analogie des römischen Reiches organisierte. Dieses war nicht eine Volksgemeinschaft, wie es Israel oder auch Rom in seinen Anfängen gewesen war, sondern umfaßte die verschiedensten Völker. Die staatliche Einheit wurde dadurch gewonnen, daß alle diese Völker in die Einheit einer Rechtsgemeinschaft hineingezogen wurden. Analog stand es mit der Christenheit. Auch sie war der Form einer Volksgemeinschaft völlig entwachsen; so organisierte denn auch sie sich auf Grund jener Analogie nach Art und in Gestalt einer Rechtsgemeinschaft. Diese Ausgestaltung der Gottesgemeinde ist es, die durch mehr denn ein Jahrtausend den Namen der Kirche geführt hat. Der verhängnißvolle Fehler dabei war, daß man

zwischen der Gottesgemeinde in ihrem biblischen Sinn als einer überweltlichen Größe, und dieser äußeren innerweltlichen Form, welche sie sich gegeben hatte, nicht unterschied, sondern die letztere als etwas Nothwendiges, zu ihrem Wesen Gehörendes betrachtete. Diesen verhängnißvollen Fehler mußte die Reformation vor allem beseitigen. Sie that es durch einen doppelten Nachweis: einerseits zeigte sie durch Rückgang auf die heilige Schrift, daß das Wesen der Gottesgemeinde unabhängig von aller und jeder äußeren Form ihres Lebens sei, andrerseits daß gerade diese Form, wonach die Gottesgemeinde sich in den Formen einer Rechtsgemeinde bewegte, an sich unterwerthig sei, weil eine Repristination des alttestamentlichen, durch das Christenthum überbotenen und überwundenen Standpunktes. Versteht man also unter Kirche das, was bis zur Reformation darunter verstanden wurde, die damalige faktische Organisation der Gottesgemeinde, oder genauer, diese in ihrer damaligen Organisation, so muß man sagen: die Reformation war die prinzipielle Negierung und Überwindung der Kirchengestalt des Gottesreiches.

Aber freilich nur in diesem Sinne. Denn ganz ohne äußere Form konnte auch der Protestantismus nicht bleiben, ja sogar der Rechtsformen konnte er nicht entrathen. Somit ward also die Reformation Gründung einer neuen Kirchenform. Aber der große Unterschied ist, daß wir diese äußere Ausgestaltung unseres religiösen Lebens von dem inneren Wesen der Gottesgemeinde scharf unterscheiden. Vielleicht hätte es manche Verwirrung unmöglich gemacht und die Klarheit gefördert, wenn der Protestantismus die Bezeichnung Kirche ausschließlich für dasjenige aufgespart hätte, was zu dieser innerweltlichen Gestalt der Gottesgemeinde gehört, dagegen für den biblischen Begriff nur das Wort Gemeinde in Gebrauch genommen hätte, wie nach dem Gesagten Luthers Sprachgebrauch Ansätze enthält. Das ist nun nicht geschehen, sondern wir bezeichnen auch dasjenige, was im Neuen Testament Gemeinde heißt, mit dem Ausdruck Kirche und gebrauchen so den letzteren in ganz verschiedenem Sinne. Wenn wir von der einen heiligen, allgemeinen Kirche reden oder die Kirche den Leib Christi nennen oder streitende und triumphierende Kirche unterscheiden oder die

Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen erklären, so liegt dabei jedesmal der biblische Begriff der Gemeinde zu Grunde. Reden wir dagegen von verschiedenen Landeskirchen oder von dem Verhältniß zwischen Staat und Kirche, so meinen wir jenen äußerlichen, sichtbaren, in rechtlichen Formen sich bewegenden Organismus. So wenig es mir nun beifallen kann, den herrschenden Sprachgebrauch ändern zu wollen, bitte ich doch um die Erlaubniß zum Zweck größerer Klarheit zwischen Gemeinde und Kirche gegenwärtig so unterscheiden zu dürfen, daß ich unter dem letzteren Ausdruck nur dasjenige verstehe, was zu der äußeren, wechselnden Erscheinung der Gemeinde, also nicht zu ihrem eigentlichen Wesen gehört.

2.

Die bisherige Erörterung ist nicht in theoretischem Interesse angestellt, sondern weil die genaue Bestimmung der drei uns beschäftigenden Begriffe für das christliche Leben von hervorragender Bedeutung ist. Indem ich dieselbe mit wenigen Strichen zu skizziren suche, schlage ich den umgekehrten Weg ein und beginne mit der Bedeutung der Kirche in dem oben festgestellten Sinn.

Es wurde bereits anerkannt, daß der Protestantismus, obwohl er mit dem einen Wort Kirche sehr verschiedene Dinge bezeichnet, doch in der Theorie über diese Verschiedenheit sich völlig klar gewesen ist. Aber das freilich konnte nicht ausbleiben, daß in der Praxis vielfach Unklarheiten entstanden, indem was von der Kirche in einem Sinne gilt, auch auf die andere Bedeutung des Wortes übertragen wurde. Entschließt man sich aber, zwischen Gemeinde und Kirche zu unterscheiden und unter letzterem Wort nur zu verstehn, was zu den wechselnden Formen gehört, in denen das Leben der Gottesgemeinde sich bewegt, so wird eine Quelle vieler Mißverständnisse verstopft. Was gehört denn zu dieser Kirchenform des Gottesreiches? Zunächst, wie theoretisch uns evangelischen Christen feststeht, alles was zur Verfassung und rechtlichen Organisation der Gemeinde gehört. Aber wie oft geschieht es, daß im Leben das verkannt wird und man sich der Sünde nicht enthält, die verschiedene „kirchliche" Stellung eines Menschen zum Maßstab

für seine Stellung zu Christo, zum Heil, zur wahrhaftigen Gottesgemeinde zu machen? Ist es doch mehr als einmal vorgekommen, daß bewährten Christen, die man wohl Männer in Christo nennen kann, nachgesagt ist, sie hätten den Glauben verleugnet, weil sie in kirchlichen Fragen andere Wege gingen als die Redenden, und daß die brüderliche Gemeinschaft mit ihnen dadurch Schiffbruch litt. Geht doch die Erbitterung und Verbitterung in unsern kirchlichen Parteiverhältnissen wesentlich darauf zurück, daß man in römischer Weise zwischen der Gottesgemeinde und dem Gottesreich einerseits und der Kirche anderseits nicht unterscheidet. In dies kirchliche Gebiet gehört ferner das Verhältniß der religiösen Gemeinschaft zu anderen irdischen Gemeinschaften, namentlich zum Staat. Weiter aber auch die Formen, in welchen die Gottesgemeinde ihre inneren Aufgaben vollzieht. Heidenmission ist ein wesentlicher Bestandtheil ihrer Lebensbethätigung; aber die Formen, in denen sie geübt wird, ob als Veranstaltung der amtlich organisierten Gemeinde, oder als Werk freier Vereine ist eine Frage des „kirchlichen" Lebens. Ebenso gehört die Liebesthätigkeit im engeren Sinne zu den nothwendigen Bethätigungen der Gemeinde; aber ob dieselbe in der Weise der heutigen inneren Mission geübt werden soll, ist eine rein kirchliche Frage. Wenn also in manchen Kreisen Verkirchlichung aller solcher Bestrebungen, d. h. ihre organische Eingliederung in einen amtlichen Organismus, gefordert wird, so läßt sich darüber verhandeln, ob das nützlich und heilsam sei, aber es darf niemals als etwas religiös Nothwendiges behandelt werden. Noch mehr: die Frage nach den Grenzen und Befugnissen des kirchlichen Amtes ist auch nur eine kirchliche Frage im engeren Sinne. Allerdings alle Thätigkeiten, die von den Geistlichen geübt werden oder geübt werden können, wie Darreichung des Evangeliums in Predigt und Jugendunterricht, Seelsorge mit Einschluß der Kirchenzucht und was des mehr ist, sind wieder wesentliche und nöthige Bethätigungen des Christenthums; aber wie fern sie an ein bestimmtes Amt gebunden werden sollen, ist eine bloß „kirchliche" Frage, wie die völlige Freiheit des apostolischen Zeitalters in dieser Beziehung beweist. Endlich ist auch die theologische Wissenschaft eine Seite dieses „kirchlichen" Lebens.

Das eigentliche Objekt derselben ist freilich das Reich Gottes selber, es handelt sich in ihr schließlich um die Erkenntniß jener überweltlichen Realitäten, in denen das Christenthum besteht, und um die Einsicht in ihr Werden und Wachsen in der Gemeinde. Aber andererseits ist diese Erkenntniß, wie alle Erkenntniß, gebunden an innerweltliche Mittel, mit denen sie gewonnen wird und innerweltliche Gedankenformen, in denen sie zur Darstellung gebracht wird. Wie den verschiedenen Verfassungsformen der Kirche immer weltliche Analogien zu Grunde liegen, so haben auch die Gedankenformen, in denen sich die Theologie bewegt, immer Analogien und Zusammenhänge mit den Gedankenformen, welche sich eine bestimmte Zeit auf anderen Gebieten geschaffen hat. Daher hat auch die Theologie ein wechselndes Angesicht: sie wächst jedesmal aus einer gewissen Zeit heraus und ist nur für diese geeignet. Nur wo die Kirche petrefakt geworden ist, kann eine spätere Zeit sich in den theologischen Formen einer früheren bewegen. Die jedesmalige Gegenwart steht auf den Schultern der Vergangenheit und lernt von ihr, aber dieses Lernen hat normaler Weise immer die Form eines Umarbeitens an sich. In so fern also gehört auch die Theologie der Kirchenseite in dem Leben der Gemeinde an, und daraus folgt, daß theologische Differenzen, ja auch schwere theologische Irrthümer niemals zu einem Urtheil über das innere Verhältniß des Betreffenden zu Christo und seiner wahrhaftigen Gemeinde gemißbraucht werden dürfen.

Mit dem allen soll nun diese Kirchenseite des Gottesreiches nicht für etwas Gleichgültiges oder Werthloses erklärt werden. Dieselbe läßt sich als seine Leiblichkeit bezeichnen. Der Leib aber ist nicht gleichgültig für das menschliche Leben, vielmehr das Mittel aller Lebensbethätigungen. Gesundheit des Leibes ist ein Gut auch für das Leben der Seele, und daher mit Ernst zu erstreben. So ist es auch für die Gottesgemeinde nothwendig, sich in irgend eine Form zu kleiden, und wie der Herr selbst sich den Formen der alttestamentlichen Organisation untergeordnet hat, so ist es für den Christen Pflicht, sich den geltenden, kirchlichen Formen zu unterwerfen. Aber doch nur in demselben Sinne, wie in der Schrift geboten wird, sich aller menschlichen Ordnung zu fügen.

Denn eine solche Ordnung ist auch die Kirche, aber auch eben nur eine menschliche Ordnung. Darum hat solche Unterordnung auch ihre Grenzen. Alle menschlichen Ordnungen sind unvollkommen, auch die kirchlichen, und daher ist es Pflicht, an ihrer Vervollkommnung zu arbeiten. Bei diesem Streben wird es ohne den Kampf verschiedener Meinungen über das Maß der Nützlichkeit, des Rechtes, der inneren Wahrheit einer Institution nicht abgehen; nur daß dies Streiten von der einen Seite in Liebe und von der andern Seite in Geduld geschehe; nur daß immer das Gefühl wachbleibe, es handle sich dabei nur um relative Güter und nicht um Fragen der Seligkeit; nur daß man nie vergesse, daß auch die relativ besten Formen, die sich eine Gemeinde schafft, vergänglich sind und keinen Ewigkeitscharakter haben.

So ist zu hoffen, daß eine scharfe Aussonderung dessen, was zur Kirchenseite des Gottesreiches gehört, dazu beitragen wird, den Frieden in der Gottesgemeinde zu bauen und durch Erkenntniß des nur relativen Werthes dieser Seite den absoluten Werth der anderen um so mehr zum Bewußtsein zu bringen, deren Betrachtung uns noch obliegt.

Die Kirche, in dem Sinne des Wortes, den wir hier zu Grunde gelegt haben, ist schlechterdings kein Gegenstand des Glaubens, wohl aber die Gemeinde im biblischen Sinne, und darum ist dringend zu wünschen, daß ihre Bedeutung für das christliche Leben mehr gewürdigt werde, als es gewöhnlich geschieht. Es könnte auf den ersten Blick scheinen, als wenn nach Abrechnung alles dessen, was zur Kirchenform gehört, also des Vergänglichen, Gemeinde nur das bezeichnen könnte, was die Christenheit ihrer Idee nach sein soll. Aber das würde einerseits mit dem biblischen Sprachgebrauch nicht stimmen, und würde andrerseits zu der Konsequenz führen, daß die Gemeinde in der Gegenwart überhaupt noch keine Realität hätte sondern nur Gegenstand der Hoffnung wäre. In ersterer Beziehung liegt zu Tage, daß für die Apostel alle Christen trotz ihrer großen Unvollkommenheit, ja trotz mancher gen Himmel schreienden Sünden Glieder der Gemeinde Gottes sind, ja als heilig bezeichnet werden. Und das ist die nothwendige Konsequenz jener vorher entwickelten Anschauung, daß das

Charakteristische an der Gemeinde in dem Thun Gottes an ihr, nicht in ihrem Thun, in dem Verhalten Gottes zu ihr, nicht in ihrem Verhalten zu Gott liegt. Die Gemeinde ist die Stätte, wo Gott mit seinem Geist und seinen Gaben waltet, wo die überweltlichen Güter mittels des Evangeliums zugänglich und wirksam sind. Um deswillen, daß Gott ihre Glieder als seine Kinder ansieht und behandelt, gehören sie zur Gemeinde, ohne Rücksicht darauf, in welchem Grade diese göttliche Gnade ihr Ziel bei ihnen schon erreicht hat. Nach der zweiten Seite ist ebenso klar, daß wenn unter der Gemeinde nur vollendete Christen verstanden würden, es kein einziges Glied der Gemeinde auf Erden gäbe; denn von uns allen gilt das Wort Luthers, ein Christ sei nicht im Wordensein, sondern im Werden. Das eben ist nun der Sinn, in welchem wir an die Gottesgemeinde glauben. Glaube ist es, wenn wir trotz alles Unvollkommenen und Sündigen, das wir an uns und unseren Brüdern wahrnehmen, der gewissen Zuversicht leben, daß trotzdem Gott in Christo uns zu Objekten seiner Liebe und zu seinen Kindern gemacht, von aller Schuld befreit und in sein ewiges Reich aufgenommen hat und durch seines Geistes Macht an uns und über uns so walten wird, daß er uns zu vollkommener Reinheit und seliger Vollendung führt. Glaube ist es, wenn wir von diesem Haufen irdischer und sündiger Menschen sagen, daß sie die heilige Braut Christi seien, die, weil sie Gott in seinem lieben Sohn anschaut, ohne Flecken und Runzeln vor ihm steht; daß diese Menschen die Kräfte des Ewigkeitslebens nicht nur in sich haben, sondern dieselben als heiliges Samenkorn endlicher Vollendung in den steinigen Boden dieser Welt hineinsenken. Glaube ist es, wenn wir gegenüber immer wachsender Feindschaft der Welt, gegenüber lauter scheinbarer Niederlagen die siegesgewisse Hoffnung festhalten: es kann nicht Friede werden, bis Jesu Liebe siegt, bis dieser Kreis der Erden, ihm zu den Füßen liegt. Aus diesem Glauben — wenn das Wort recht verstanden wird — an sich selber geht als aus seinem Nährboden alles Wachsthum der Gemeinde hervor. Denn gleich wie der Einzelne nur in dem Maß den Muth finden kann gegen seine Sünde zu kämpfen und die Hoffnung bewahren, ihrer Herr zu werden, als er an die

Gnade Gottes und den Beistand seines heiligen Geistes glaubt, so kann jeder auch nur in dem Maß an dem Andern christlich arbeiten, ja nur in dem Maß den Andern christlich lieben, als er von allem absieht, was an demselben zu Tage tritt und einfach daran glaubt, daß derselbe Erbe des ewigen Lebens sei. Was unser christliches Gemeinschaftsleben so öde, so unfruchtbar, so zerrissen macht, ja dasselbe vergiftet und tödtet, liegt daran, daß wir zu wenig von solchem Glauben an die Gemeinde Gottes leben. Da ist der Eine dem Anderen von Natur unsympathisch, und er kann diese Antipathie nicht überwinden; da sieht er an dem Anderen Sünden, die ihn ergrimmen machen, Schwachheiten, die ihn stören, eine Denkungsart, die ihm ganz unverständlich ist, und so schließt sich sein Herz vor dem Bruder zu. Das heißt aber nach lauter innerweltlichen Maßstäben urtheilen und den Glauben verleugnen, der nicht auf das Sichtbare sondern auf das Unsichtbare sieht, der im Stande ist, über alle Hüllen und Decken der Sünde und Schwachheit hinweg dem Bruder gegenüber das Eine festzuhalten und zum Maßstabe seines Empfindens und Handelns zu machen: und doch haben auch wir denselben Grund ewiger Hoffnung, und doch auch wir dasselbe Ziel ewiger Gemeinschaft.

Aber noch nach einer andern Seite ist dieser Glaube an die Gemeinde von ungemeiner praktischer Bedeutung. Wir sahen, daß dem Apostel Paulus die Gemeinde ein Organismus ist, in dem jeder einzelne eine Aufgabe für das Ganze hat. Auch dieser Gedanke ist uns so gut wie völlig abhanden gekommen. Wir hegen die Vorstellung, daß durch einzelne hervorragende Männer die Gemeinde Gottes gebaut werde: diese arbeiten für das Ganze, die Andern genießen die Früchte ihrer Arbeit. Daß jeder, wirklich jeder seine individuelle Aufgabe in der Gemeinde und für die Gemeinde habe, daß es in derselben keine Nullen geben dürfe, welche erst durch vorgesetzte Ziffern Werth bekommen, daß jeder von uns das, was er an seinem innern Menschen wird, nur durch den Dienst der Gemeinde wird, die durch unzählige feine Fäden und Kanäle auf ihn wirkt und ihm Lebenskeime zuträgt, das alles liegt uns fern. Darum fern, weil es auch hier am Glauben fehlt, und weil am Glauben, darum auch an der Liebe. Wenn die

Rede so häufig ist, daß wir an Anderen nichts haben, sie uns nichts geben: suchen wir doch den Grund dieser Thatsache nicht immer zunächst in ihnen, sondern in uns! Wo Einer den Andern wirklich liebt, findet er an ihm immer etwas, wodurch er sich bereichert und beglückt fühlt. Glauben müssen wir, daß die Verhältnisse, in die Gott uns hineingestellt, genau so sind, wie wir sie zu unserer Selbsterziehung gebrauchen; glauben, daß durch jeden der Brüder, die Gott auf unsern Weg stellt, wir etwas gewinnen sollen und können, jeder ein Gottesengel ist, dem irgend eine Gabe für uns vertraut wurde. Wieviel reicher könnten wir sein, wenn wir so auch aus dem, was uns gleichgültig oder zuwider ist, einen Ertrag zu gewinnen wüßten! Wie würde speciell auch unser theologischer Verkehr nicht nur friedevoller, sondern auch ertrags- und segensreicher werden, wenn wir einmal den Versuch machten, statt einander zu beißen und zu fressen, jedesmal zuerst zu fragen, ob nicht der, gegen den wir uns ereifern wollen, uns eine Gabe zu bringen hat, wenn wir all und jedem gegenüber uns von der heiligen Scheu durchdringen lassen: verdirb es nicht, es ist ein Segen drin. Wie würde doch in dem dankbaren Bewußtsein, eine Gabe, ein Gut, einen Segen empfangen zu haben, der nothwendige Kampf so ganz andere Formen annehmen! Doch mögen diese wenigen Striche genügen, um darauf hinzuweisen, wieviel für das Leben daraus zu lernen ist, daß die Gemeinde Gegenstand unseres Glaubens sei.

Es könnte scheinen, als ob der Begriff des Gottesreiches eine ähnliche praktische Bedeutung nicht in Anspruch nehmen könnte, da der Organismus der Heilsgüter, den wir als seinen eigentlichen Inhalt erkannten, ja schon im Neuen Testament in weitem Umfang durch andere Ausdrücke bezeichnet wird. Dennoch möchte ich behaupten, daß jener Begriff und zwar gerade in der von Christo bevorzugten Formel des Himmelreichs für unsere Zeit wieder von besondrer Wichtigkeit ist. Es ist nämlich Gefahr vorhanden, daß die überweltliche Art des Christenthums verkannt wird. Man sieht das Kommen des Gottesreiches in der sittlichen Gestaltung aller Lebensverhältnisse, in der Berufstreue, der Liebesübung u. s. w. Und freilich gehört das alles zum Gottesreich, aber doch

nur unter einer Voraussetznng; daß nämlich es Kräfte der Ewigkeit sind, aus denen das alles hervorgeht, und Ewigkeitsziele, zu denen es führen soll. Petrus sagt: so jemand redet, daß er es rede als Gottes Wort; so jemand ein Amt hat, daß er es thue als aus dem Vermögen, das Gott darreichet[1]. Das ist es in der That, worauf es ankommt. Nicht eine Redensart ist es und darf es sein, wenn wir von himmlischen Kräften und himmlischen Gütern reden, sondern ganzer Ernst und volle Wahrheit. Ob es aber volle Wahrheit ist, bemißt sich an einem Punkt. Der Herr hat uns gelehrt zu beten „dein Reich komme". Das letzte Wort des Neuen Testaments lautet „komm, Herr Jesu". Jede von beiden Bitten ist nur dann richtig aufgefaßt, wenn sie die andere einschließt. Wir sahen, daß nur darum das Gottesreich zur Zeit Jesu vorhanden war, weil er vorhanden war. Indem er kommt, kommt die ganze Fülle himmlischer Güter; und wiederum kann diese nicht kommen, ohne daß er selbst da ist. Ein Christenthum, das meint die Güter des Himmelreichs haben zu können ohne ihn selber, das von Nachwirkungen Jesu leben will, aber nicht vollen und ganzen Ernst mit seinem Worte macht „ich bin bei euch", gleicht einem Kreise, der keinen Mittelpunkt hätte, und ist ein Unding wie dieser. Weil wir einen himmlischen Christus haben, der nicht von dieser Welt ist, darum haben wir auch ein Himmelreich, das nicht von dieser Welt ist, und in dem Augenblick, da wir jenen verlieren, verlieren wir auch dieses. Dann mögen wir vollkommenere Gedanken über Gott und göttliche Dinge haben, aber ein Leben in und von den Kräften der Ewigkeit haben wir nicht. Denn diese ist für uns nur zu haben, wenn wir ihn haben. Darum gilt es den Gedanken des Himmelreichs in den Mittelpunkt zu stellen, als den kurzen Ausdruck für die Thatsache, daß es sich im Christenthum nicht um Gedanken, überhaupt nicht um immanente Entwickelung handelt, sondern um Realitäten einer andern Welt, die nur durch eine That des lebendigen Gottes, durch Vermittlung des lebendigen Christus zu solchen Realitäten für uns werden können.

---

[1] 1 Petr. 4, 11.

Und damit kommen wir zu dem letzten Punkt. Ich habe alles Gewicht darauf gelegt, daß das Himmelreich in und mit Christo eine gegenwärtige Realität geworden ist. „Ihr seid gekommen zu dem himmlischen Jerusalem". „Gott hat uns versetzt in das Reich seines lieben Sohnes." Aber anderseits gilt das Wort: „es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden". „Wir warten eines neuen Himmels und einer neuen Erde". Nur wem die Güter des Himmelreichs zu einer Realität seines Lebens geworden sind, nur der kann solche Hoffnung haben, die mehr als ein bloßer Wunsch, die eine unbedingt gewisse Zuversicht ist. Und nur, dem das Himmelreich eine Realität geworden ist, nur dessen Hoffnung hat den rechten Inhalt. Weil er aus Erfahrung weiß, daß es überweltliche Güter sind, die er in Christo erhalten hat, darum weiß er auch, daß es überweltliche Güter sind, die er von ihm zu erwarten hat; darum ist er gefeit dagegen, unsere Christenhoffnung zusammenzuschmieden mit erdigen Bestandtheilen. Allen solchen chiliastischen Schwärmereien gegenüber gilt es Ernst zu machen mit dem Begriff des Himmelreichs, d. h. einer schlechthin überweltlichen Hoffnung, die in dem einen besteht: „wir werden ihm gleich sein, denn wir werden ihn sehen, wie er ist". Diese Hoffnung, die einst im ersten Zeitalter der Kirche in glühender Flamme gen Himmel loderte, ist das stille Heiligthum, von dem die Gemeinde Christi zehrt; genährt fortwährend von der täglichen Erfahrung dessen, was sie hat, und selbst wieder durch ihre Kraft heilige Stille und seligen Frieden wirkend. Ihr haben je und je die köstlichsten Lieder der Gemeinde gegolten und in ihr begegnen sich die Glieder der ganzen Gottesgemeinde, nicht nur in den verschiedensten Zeiten, sondern auch in den verschiedensten Kirchen. Und so möge denn zum Ausdruck dieser gemeinsamen Hoffnung das Wort eines Mannes dienen, welcher, der römischen Kirche angehörig, als Träger der mittelalterlichen Scholastik uns sehr fremd, als Mitbegründer der römischen Lehre von der Buße in besonders ausgeprägtem Gegensatz zu uns Evangelischen stehend, doch dieser gemeinsamen Christenhoffnung einen ergreifenden Ausdruck gegeben hat. So singt Hildebert von Tours:

Me receptet Sion illa,
Sion, David urbs tranquilla,
Cujus faber auctor lucis,
Cujus portae signum crucis,
Cujus murus lapis vivus,
Cujus custos rex festivus.
Urbs coelestis, urbs beata,
Supra petram collocata,
Urbs in portu satis tuto:
De longinquo te saluto.

Das erste officielle Bekenntnis.

Von

Pfarrer Lic. K. Marti in Muttenz,

Privatdocent der Theologie an der Universität Basel.

Es gibt kaum eine andere Mahnung, welche im Alten Testamente ebenso oft erhoben ist, wie die, daß aus der Geschichte zu lernen sei. Propheten und Dichter weisen gerne immer wieder auf die großartigen Wohlthaten hin, welche Gott an Israel durch die Befreiung aus ägyptischer Knechtschaft und die Ansiedlung und Erhaltung in dem schönen Lande Kanaan gethan hat. Jahwe hat es seinem Weinberg an nichts mangeln lassen; er konnte mit Fug und Recht auch gute Früchte erwarten. Er hatte sein Volk mit treuester Liebe geliebt und nichts zu seinem Wohlergehen unterlassen; er durfte auf unaufhörliche Gegenliebe hoffen. Und wie die Propheten, so rühmen und mahnen die Lieder:

Du geleitetest mit deiner Huld das Volk, das du befreit hattest;
Du führtest es mit deiner Macht zu deiner heiligen Wohnstätte.
Du brachtest sie hin und pflanztest sie an auf dem Berge deines Besitztums,
Der Stätte, die du dir bereitet hast, Jahwe! um daselbst zu wohnen,
Dem Heiligtum, o Herr! das deine Hände bereitet haben (Exod. 15, 13. 17).

oder:

Gedenke der Tage der Vorzeit,
betrachtet die Zeit der vergang'nen Geschlechter!
Frage deinen Vater, daß er dir's kund thue,
die Greise unter dir, daß sie dir's sagen!
Jahwe fand sein Volk im Bereiche der Wüste
und in der Einöde, im Geheule der Wildnis.
Er beschützte es, verlor es nicht aus den Augen,
er behütete es, wie seinen Augapfel.

Wie ein Adler, der sein Nest zum Fluge aufstört,
 und über seinen Jungen schwebt,
breitete er seine Flügel aus, nahm es auf
 und trug es auf seinen Fittigen.
Jahwe allein leitete es,
 und kein fremder Gott stand ihm zur Seite.
Er ließ es hoch einherfahren auf den Höhen des Landes,
 gab ihm zu genießen die Früchte des Gefildes.
Er ließ es Honig saugen aus Felsen
 und Oel aus Kieselgestein,
den Rahm der Kühe und die Milch der Ziegen
 samt dem Fette von Lämmern und Widdern.
Er gab ihm Basanstiere und Böcke samt dem Nierenfette des Weizens,
 und Traubenblut tranks du als feurigen Wein! (Dt. 32, 7. 10 ff.)

Ueberall mischt sich unter diese Mahnung auch die Klage, daß das Volk so wenig Jahwes Wohlthaten erkannte und durch dieselben sich Jahwe verpflichtet fühlte. Später dann nahm man es gerne an, daß Gott Israel vor allen Völkern erwählt habe; aber es war ein Lehrsatz geworden, dem man keine Kraft mehr zu entlocken wußte, und der keine andere Wirkung auszuüben vermochte, als die Angehörigen des Volkes in ihrem Stolze und Dünkel zu bestärken. Darum mußte Jesus, der mehr ist, als die Propheten, seinen Zeitgenossen gegenüber dieselbe Klage erheben. Auch die Schriftgelehrten bauen wohl der Propheten Gräber und schmücken die Gräber der Gerechten, aber von ihren Mahnungen wollen sie nichts wissen. Wie die Sadducäer wissen sie die Schrift nicht, noch die Kraft Gottes. Niemand will Gottes liebevolle Heimsuchung, in der er schon so oftmals seine Kinder hat sammeln wollen, erkennen, niemand bedenkt, was zu seinem Frieden dient; sie alle gehen in ihren eigenen Wegen dahin.

Umso mehr sollen wir aus der Geschichte lernen und auch als Theologen nicht unsere Augen verschlossen halten gegenüber dem, was die Geschichte auch des Alten Testamentes uns lehrt. Nicht in Sachen der Geologie und Astronomie, der Chronologie und Naturwissenschaft sollen wir dort Rat suchen, aber darauf schauen, wie im Volke Israel von den Männern Gottes, den Propheten, in religiösen Dingen geurteilt wurde. Mir scheint es, als ob manche Probleme eine viel einheitlichere Lösung

hätten finden müssen, wenn man sich mehr von jenen Propheten hätte leiten lassen, welche ähnliche Fragen frei von allen fremden Elementen allein unter dem religiösen Gesichtspunkte behandelten. Dort könnte man vielleicht viel reiner erfahren, als bei den spätern jüdischen und christlichen Theologen, welche von anderm Gebiete ungehörige Ingredienzen beimischten, was Gottes Ehre, was Gottes Gerechtigkeit, was wahrhafter Glauben u. s. w. bedeutet. Darum möchte ich auch den Versuch wagen, in Bezug auf eine andre wichtige Frage, die heute viele Gemüter bewegt, die Geschichte zu Rate zu ziehen und bei ihr zu sehen, welche Wegleitung sie uns gibt.

Die Frage, die ich im Auge habe, betrifft die Bedeutung der Bekenntnisse und die Stellung, die zu denselben einzunehmen ist. Kaum ein andrer Gegenstand ruft ja heute soviel Streit hervor; hier stehen vielfach die Gegner einander scharf gegenüber; die einen wollen mit aller Zähigkeit an dem alten Bekenntnisse festhalten, aber ebenso entschieden wird es von den andern verworfen, und zugleich wohnt in allen das Verlangen, daß es ein Bekenntnis geben möchte, ein altes oder ein neues, das in genauer Fassung den Glauben ausdrückte, und das allen aus dem Herzen gesprochen wäre. Angesichts dieser Controversen in der Gegenwart werden wir vor allem darauf achten müssen, einerseits, wie es zu der Aufstellung eines Bekenntnisses gekommen ist, und andrerseits, welche Aufnahme und Beurteilung dasselbe gefunden hat. Wir werden darum auch nicht etwa eine Aufzeichnung schon als ein Bekenntnis in dem technischen Sinne ansehen dürfen, die einer für sich allein und um seiner Ueberzeugung Ausdruck zu geben veranstaltet hat; sondern wir haben darnach zu suchen, wo eine solche Zusammenfassung der religiösen Ueberzeugung auf biblischem Gebiete mit dem Anspruch der allgemeinen Verbindlichkeit und der öffentlichen Geltung aufgetreten ist, so daß wir von einem officiellen Bekenntnisse reden dürfen.

I.

Um nun zu dem ersten derartigen officiellen Bekenntnis zu gelangen, müssen wir weit in das Altertum zurückgehen, noch

hinter den Eintritt des Christentums in die Welt, auch zurück noch hinter das babylonische Exil, das jenen wichtigen Einschnitt in der israelitischen Geschichte bildet, welcher das Israelitentum vom Judentum scheidet, in die Zeit, die der Auflösung des alten judäischen Staatswesens voraufging. Dort wurde einmal der Versuch gemacht, das genau und vollständig festzustellen, was das Bekenntnis zu Jahwe von allen denen, welche seinem Volke angehören wollten, forderte. Es war die Zeit, da der edelgesinnte und von den besten Absichten erfüllte König Josia in Jerusalem regierte. Versuche von nur annähernd gleicher Bedeutung und Tragweite, die vorher gemacht worden wären, sind uns nicht bekannt; denn was von Josaphat erzählt wird (2 Chr. 17, 6—9), lautet so allgemein, daß auch, wenn man die Bedenken gegen die Zuverlässigkeit des Berichtes zurückstellen wollte, ein irgendwie faßbares Bild davon nicht gemacht werden könnte, und was von Hiskia in dieser Hinsicht berichtet wird, ist allerdings etwas bestimmter, aber betrifft, soweit es glaubwürdig ist, nur Einzelnes (2 Kön. 18, 4. 6. 22 vgl. 2 Chr. 29, 3. 31, 1. 4.)[1].

Für beide Bewegungen fehlt uns auch das Dokument, auf welches sich die Neuerung hätte stützen können, so daß bei beiden

[1] Die Erzählung, daß Josaphat im dritten Jahr seiner Regierung seine Fürsten und mit ihnen Leviten, begleitet von einigen Priestern, in ganz Juda herumgeschickt habe, um, das Gesetzbuch Jahwes in der Hand, das Volk zu unterweisen, erweist sich schon durch die Scheidung der Leviten von den Priestern als unhistorisch, und die daran geknüpfte Mitteilung (2 Chron. 17, 10), daß ein Schrecken Jahwes auf allen Königreichen in der Nachbarschaft Judas lag, so daß sie mit Josaphat keinen Krieg führten, zeigt deutlich die Absicht dieser nur in der Chronik gegebenen Notiz über Josaphat. Wenn irgend welche Erinnerung an eine jemals erfolgte Unterweisung des Volkes im Gesetz diesen Worten der Chronik (II, 17, 7—9) zu Grunde liegt, so ist dabei nicht an die Zeit Josias und an Jeremias Mission zu denken, wie Cheyne es thut (Jeremiah: his life and times S. 57), sondern dann liegen gewiß ähnliche Vorkehrungen zur Zeit Esras und seiner Nachfolger sowohl zeitlich als sachlich viel näher.

Was von Hiskia erzählt wird, geht vielleicht allein darauf zurück, daß er „die eherne Schlange Moses und andere Idole im Tempel zu Jerusalem zerstörte". Vgl. Wellhausen Geschichte Israels 1878 und Prolegomena zur Geschichte Israels 1883 S. 26.

von einem eigentlichen Bekenntnis nicht die Rede sein kann. Besser sind wir über Josias Reformation unterrichtet. Einmal gibt die israelitische Ueberlieferung über die Geschichte derselben bessern und ausführlichern Bericht, sodann sind wir durch Jeremias Thätigkeit und die von ihm erhaltenen Reden in die Lage versetzt, die Stimmungen und Anschauungen jener Periode genau zu verfolgen, und endlich liegt uns zweifelsohne das Dokument selber noch vor, auf dessen Grund die folgenreiche Bewegung ins Werk gesetzt wurde. Ein officielles Bekenntnis aber darf das Dokument geheißen werden, weil es sich nicht um ein Privatunternehmen handelt, sondern die staatlichen Autoritäten demselben die Bedeutung eines Gesetzes verschafften.

Das wichtige Ereignis der Erhebung eines Bekenntnisses zum Staatsgesetze trug sich im Jahre 621 v. Chr. zu. Es war das 26. Lebens- und das 18. Regierungsjahr des Königs Josia, der seinem nach zweijähriger Regierung ermordeten Vater als achtjähriger Knabe auf dem Throne Judas folgte (639). Die Veranlassung zu diesem außergewöhnlichen Vorgehen gab folgendes. Das lange, namentlich während der 55jährigen Regierung Manasses (696—641) vernachlässigte Tempelgebäude war schadhaft geworden. Bei dem Eifer, der unter der Regierung Josias und in den Gefahren, welche die Scythenstürme brachten, neu für den Gottesdienst erwacht sein mußte, wurde man sich auch dessen bewußt, daß man die Aufgabe habe, das Tempelhaus nicht verfallen zu lassen. Offenbar vom König angeregt steuerte das Volk fleißig zusammen, damit die Ausbesserung der Schäden am Tempel Jahwes an die Hand genommen werden konnte, und der König sorgte für tüchtige Werkleute. Damit sollte aber eine noch viel weitergehende Ausbesserung von Schäden, die nicht am Tempel, sondern am Volke selber hafteten, den Anstoß erhalten. Denn wie 2 Kg. 22, 3 ff. uns erzählt, sandte der König Josia eines Tages im 18. Jahre seiner Regierung seinen Kanzler Schaphan, den Sohn Azaljahus und Großsohn Meschullams, in das Haus Jahwes mit dem Auftrage: Gehe zu dem Oberpriester Hilkia hinauf und versiegle das Geld, das in den Tempel gebracht worden ist, daß man es den Werkleuten gebe, um die Schäden am Tempel Jahwes

auszubessern. Bei Ausführung dieses Auftrages erhielt Schaphan von dem Priester Hilkia ein Buch zum Lesen; Hilkia übergab es ihm mit den Worten: „Das Buch der Thora (des Gesetzes) habe ich im Tempel gefunden."

Schaphan kehrte zu dem König zurück, erstattete Bericht über den vollendeten Auftrag und teilte dabei auch mit, daß ihm der Priester Hilkia ein Buch übergeben habe. Als der König sich hierauf das im Tempel gefundene Gesetzbuch von Schaphan hatte vorlesen lassen, zerriß er bestürzt über den Inhalt desselben seine Kleider und gab sofort den Befehl, daß eine feierliche Gesandtschaft, bestehend aus dem Priester Hilkia, Achikam, dem Sohne Schaphans, Akbor, dem Sohne Mikajas, dem Kanzler Schaphan und dem königlichen Diener Asaja, Jahwe in seinem eigenen Namen und im Namen des Volkes wegen des gefundenen Buches befragen sollte, weil er überzeugt war, daß der Zorn Jahwes über das gegenwärtige Geschlecht heftig entbrannt sein müsse, da die Vorfahren auf die Worte dieses Buches nicht gehört und nichts von allem dem gethan hätten, was darin geschrieben stehe. Zu diesem Zwecke begaben sich die Abgesandten zu der Prophetin Hulda, der Frau Schallums, die in Jerusalem wohnte. Ihr Bescheid lautete folgendermaßen: „Meldet dem Manne, der euch zu mir gesandt hat: So hat Jahwe gesprochen: Ich bringe Unglück über diese Stätte und ihre Bewohner allen Worten des Buches gemäß, das der König von Juda gelesen hat. Nur soll sich das alles nicht ereignen, so lange Josia lebt, weil er sich gedemütigt hat".[1] Nachdem der König den Bescheid der Prophetin vernommen hatte, versammelte er alle Gemeindevorsteher Judas und Jerusalems und das ganze Volk sammt den Priestern und Propheten nach Jerusalem zum Tempel Jahwes. Der versammelten Landsgemeinde wird in Gegenwart des Königs das neue Buch vorgelesen und

[1] Man darf nicht vergessen, daß wir hier eine Berichterstattung über Huldas Worte haben, welche aus späterer Zeit herrührt. Die Prophetin wird in der That auf die gefährliche Lage aufmerksam gemacht und zur Besserung derselben die genaue Befolgung der gefundenen Thora empfohlen, aber doch nur bedingungsweise Josia das Verschontbleiben verheißen haben. Vgl. Stade, Geschichte Israels I. S. 651 ff.

sowohl vom König als von dem ganzen Volke feierlich vor Jahwé die Verpflichtung übernommen, die im Gesetzbuche gestellten Forderungen durchzuführen und Jahwes Gebote zu halten. Durch diesen Vertrag, den König und Volk eingehen, erhält somit der Inhalt des Buches mit allen seinen Satzungen und Verordnungen, mit seinen Rechten und Bestimmungen Gesetzeskraft.

Wie nun weiter berichtet wird, (2 Kg. 23, 4 ff.), geht Josia mit allem Ernste sofort ans Werk, um alle die Maßnahmen zu treffen, welche die Durchführung des Gesetzes fordert. Die Priester zu Jerusalem erhalten den Befehl, alle Gegenstände, die zum Dienste fremder Götter, des Baals und der Astarte und des ganzen Himmelsheeres vorhanden sind, aus dem Tempel zu entfernen und zu verbrennen. Ebenso werden diejenigen, welche auf den Höhen in den Städten Judas und in der Umgebung der Hauptstadt gepriestert hatten, in ihrem fremden Göttern geweihten Dienste stille gestellt. Die Aschere beim Tempel wird verbrannt und die Häuser der Kedeschen werden zerstört. Aber auch alle außerjerusalemischen Cultstätten Jahwes werden abgeschafft und aufgehoben von Geba bis nach Berseba; die Priester, die an diesen Höhen bis dahin fungiert haben, sollen nach Jerusalem übersiedeln und daselbst erhalten werden. Alle Steinsäulen und Holzpfähle werden zerstört, wo sie sich finden; als einzige Cultusstätte bleibt der Tempel zu Jerusalem, der wie das ganze Land von allem dem gereinigt werden soll, was an heidnischen Gottesdienst erinnert. Mit diesen Emblemen und Bildern Jahwes und der fremden Götter werden auch alle Wahrsager und Beschwörer aus dem Lande ausgerottet. Dann sollte ein Passa nach der Ordnung des neuen Gesetzbuches in Jerusalem gefeiert werden.

Dieser Bericht über die infolge des feierlich geschlossenen Vertrages eingeführten Neuerungen gibt die Mittel an die Hand, um in sicherster Weise zu bestimmen, welches das neue Gesetzbuch war. Denn unter allen Gesetzessammlungen, welche im Alten Testament uns noch aufbewahrt sind, ist es nur das Deuteronomium, das die unter Josia ausgeführten Forderungen stellt. Das sogenannte Bundesbuch (Exod. 21,1 resp. 20,23—23,13 resp. 33) enthält, soviele seiner Bestimmungen auch im Deuteronomium Auf-

nahme gefunden haben, gerade die Hauptforderung, welche in dem Gesetze gestanden haben muß, nämlich die Forderung, daß nur an einem Orte Jahwe geopfert werden könne, durchaus nicht, gestattet vielmehr, wenn man Ex. 20, 24 auch zu dieser Gesetzessammlung rechnet, ausdrücklich eine Pluralität von Cultusstätten, wie sie durch die Reform Josias als bisherige, jetzt aber aufzugebende Uebung vorausgesetzt ist. Ebenso ist sowohl durch seinen geringen Umfang, der die Bezeichnung eines Buches nicht gestattet, als durch den Inhalt der Dekalog ausgeschlossen, wie er Ex. 20 und Dt. 5 erscheint, aber auch in jener älteren anderen Form, wie ihn Göthe in Ex. 34, 11—26 entdeckt hat; denn beiden Zehngeboten fehlt die Forderung der einen Cultusstätte, um wieder nur dieses eine Merkmal zu erwähnen. Die übrigen Gesetze im Pentateuche fallen schon deshalb außer Betracht, weil sie später als Josia sind. Aber auch wer diese Ansicht von dem nachjosianischen Ursprung des sog. Heiligkeitsgesetzes Lev. 17—26 und des ganzen Priestercodex, d. h. der gesetzlichen Abschnitte des Pentateuches, die im Vorhergehenden nicht als besondere Sammlungen zusammengefaßt sind, immer noch nicht teilen möchte, müßte gestehen, daß im Heiligkeitsgesetz und Priestercodex nicht die Wurzeln der reformatorischen Bewegung Josias liegen können, da von einem Kampfe gegen heidnische Gottesdienste und Cultusgebräuche nur wenig zu verspüren ist und man überhaupt nicht den Eindruck empfängt, als werde mit den Bestimmungen des Gesetzes eine solche Neuerung beabsichtigt und werde die Durchführung derselben auf Widerstand gefaßt sein müssen. So ist auch in beiden der Kampf gegen die außerjerusalemischen Höhen eigentlich vollendet. Die Einheit der Cultusstätte ist eine Institution, welche von niemand mehr in der Gemeinde ernstlich bestritten wird. Lev. 17, 3—7 gehen noch über Deut. 12, 15. 20—22 hinaus, indem sie die hier gegebene Erlaubnis, auch fern vom Heiligtum zum eigenen Gebrauch schlachten zu dürfen, noch einschränken, und der Priestercodex weiß es gar nicht anders, als daß immer nur an einem Orte geopfert werden durfte. Stimmen auch Heiligkeitsgesetz und Deuteronomium vielfach zusammen, so ist doch andrerseits ersichtlich, daß das Heiligkeitsgesetz bereits den

Uebergang zum Priestercodex bildet, dem ganz andere Dinge am Herzen liegen, als was bei der josianischen Reform in Betracht kam. Ihm handelt es sich darum, daß genau jeder Ritus beschrieben und festgestellt werde, nach dem die Opfer an der einen Cultusstätte dargebracht werden. Nicht daß nur in Jerusalem geopfert werde, sondern daß die Rechte und Aufgaben der Priester und der Leviten genau abgegrenzt werden, fordert sein Interesse heraus und nimmt seine Sorgfalt in Anspruch.

Ganz anders gestaltet sich das Verhältniß zwischen den Neuerungen der Reformation und den Forderungen des Deuteronomiums. Zug für Zug kann hier in den Gesetzen des 5. Buches Moses nachgewiesen werden. Auch hier wird die Centralisation alles Cultus, aller Opfer und Feste in den jerusalemischen Tempel und, was natürlich die Kehrseite davon ist, die gänzliche Aufhebung aller Höhen und die Ausrottung jeglichen Götzendienstes vorangestellt (Deut. 12 vgl. 13. 14, 23 ff. 15, 19 f. 16, 1—17 u. s. w.). Demgemäß muß auch das Passa in Jerusalem gefeiert werden (Dt. 16, 1 ff. vgl. 2 Könige 23, 21). Auch die Ausrottung der Zauberer und Beschwörer, sowie aller Verführer, ist nachdrücklich befohlen (Dt. 18, 9 ff. vgl. 2 Kg. 23,24), und die Drohungen über den Ungehorsam gegen die Verordnungen des Gesetzes, wodurch der König in so große Bestürzung versetzt wird (2 Kg. 22, 13), fehlen dem Deuteronomium keineswegs (11, 13 ff. und bes. 28, 15 ff.). Dazu kommt noch, daß gerade das Deuteronomium sich die „Thora" (Unterweisung, Gesetz) nennt (Dt. 1,5. 4, 8. 44. 17, 18 f. 27, 3. 28, 58. 61 u. ö.), wie das Buch, welches Hilkia findet und Josia dem Volke vorlesen läßt, das Buch der Thora genannt wird (2 Kg. 22, 8. 11. 23, 24. 25). Nach alledem kann es einem begründeten Zweifel nicht unterliegen, daß das Gesetzbuch, welches Josias Reformation hervorrief, im Deuteronomium zu suchen ist.

Nun ist allerdings richtig, daß nicht alles, was im fünften Buche Moses zu lesen steht, als jenes Buch der Thora, das Josia vorgelegen hat, gelten kann, weil sich dieses fünfte Buch, wie es auf uns gekommen ist, deutlich genug als nicht durchaus einheitlich, sondern als überarbeitet darstellt. Es gehen nämlich den eigentlichen „Satzungen und Rechten",

welche mit Kap. 12 beginnen, und auf welche von Anfang an hingewiesen wird, Stücke vorauf, welche die Einleitung zu dem Gesetze bilden und deutlich in zwei verschiedene Reihenfolgen zerfallen, von denen jede eine besondere, im übrigen mit der anderen verwandte Ueberschrift an der Spitze trägt (vgl. Dt. 1, 1—5 und 4, 44—49). Ebenso folgen am Ende der eigentlichen Gesetze zweimal Segnungen und Drohungen für die Beobachter und Uebertreter des Gesetzes (vgl. Dt. Kap. 27 und 28), von denen nicht beide zu gleicher Zeit der ursprünglichen deuteronomischen Thora angehören können. Wenn man sich aber entscheiden soll, welche von beiden Einleitungen und abschließenden Kapiteln am ehesten zur ursprünglichen Thora gehörten, so ist es unverkennbar, daß der Zusammenhang der ersten Einleitung, welche einen historischen Rückblick bietet und die Ereignisse der Vergangenheit, d. h. der Wanderschaft vom Horeb bis in die Gefilde Moabs rekapituliert (Kap. 1—4), mit dem folgenden Gesetze ein viel lockerer ist, als der der zweiten Einleitung, welche unablässig auf die folgenden Gesetze hinblickt und sie nachdrücklich einschärft. Das gleiche Verhältnis wiederholt sich bei Kap. 27 und 28. Während Kap. 27 schon viel weiter blickt, bleibt Kap. 28 ganz bei dem Gesetze stehen, sodaß Kap. 28 als der ursprüngliche Abschluß der Thora Josias zu gelten hat. Somit rechnen wir zur deuteronomischen Thora die Ueberschrift Dt. 4, 44 (resp. 44—49), die Einleitung resp. Einschärfung der Gesetze und Ordnungen Kap. 5—11, die Gesetzessammlung 12—26 und die Verheißung des Segens resp. Androhung des Fluches Kap. 28. Wie die Kap. 1—4 und 27 wohl erst aus der Zusammenarbeitung der deuteronomischen Thora mit dem jehovistischen Geschichtswerk herrühren, so sind die letzten Kapitel 29—34 auch nicht Bestandteile des unter Josia gefundenen Gesetzbuches, sondern teils ebenfalls aufgenommen bei der schon erwähnten Verbindung der Thora mit der jehovistischen Ueberlieferung, teils aber auch erst bei der letzten Redaktion des Pentateuchs hinzugefügt, als der Priestercodex den Faden bilden mußte, an den die gesammte alte Ueberlieferung gereiht werden sollte.

Der Kern der Thora (Kap. 12—26), der die Gesetze enthält, beginnt bezeichnend genug mit der wichtigsten und einschneidend-

sten Neuerung, welche Josia ernstlich durchführte: der Forderung des einen Cultusortes und der Säuberung desselben von allen Zeichen ausländischen Gottesdienstes. Aber ebenso wichtig zum Verständnis des Geistes und Charakters dieses neuen Gesetzes sind die Einleitungskapitel; sie geben uns die leitenden Ideen und Gedanken, welche zu den neuen Forderungen geführt haben, und von welchen diese getragen sind. Wie eng diese Uebereinstimmung und Zusammengehörigkeit ist, läßt sich auch daran erproben, daß, nachdem in Kap. 5 der Dekalog mitgeteilt war, als erster Hauptsatz die Einheit Jahwes nachdrücklich vorangestellt wird. Man hat darum auf das ganze Gesetz und nicht nur auf die Gebote Kap. 12—26 zu achten, wenn man die Hauptgedanken des Buches erkennen will, welche auch besser seine Art und Weise verstehen lehren, als eine bloße Wiederholung einzelner Bestimmungen. Als solche Leitgedanken lassen sich folgende vier[1] geltend machen, wobei aber zu beachten ist, daß im Grunde die zwei letzten nichts anderes sind, als die damals für nötig befundene Anwendung resp. Consequenz der zwei ersten, und daß auch der zweite vom ersten nicht eigentlich getrennt werden darf, sondern das notwendige Correlat dazu ausmacht:

1) Jahwe, der Gott Israels, ist ein Jahwe (Dt. 6, 4). Dieser Gegensatz, den die Einheit Jahwes gegen jede Pluralität bildet, bedeutet aber hauptsächlich ein doppeltes: Einmal ist Jahwe nicht eine Localgottheit; es gibt nicht verschiedene Jahwe, sodaß der Jahwe von Jerusalem ein anderer wäre, als der von Hebron, und daß man etwa bei einem Gelübde an den Jahwe in Hebron einem besonderen Gotte etwas gelobt hätte und einem dort vollbrachten Gelübde mehr Wert beilegen dürfte. Ferner aber ist Jahwe als der Eine seiner Art und seinem Wesen nach einzig; kein anderer verdient neben ihm das Prädikat der Gottheit, er ist der Gott der Götter und der Herr der Herren, der große, mächtige und furchtbare Gott (10, 17). Will man die Götter, welche die Heiden verehren, mit ihm vergleichen, so sind sie nur Holz und Stein und besitzen keine Macht zu helfen.

---

[1] Vgl. Duhm, die Theologie der Propheten S. 197 ff. Cheyne, Jeremiah: his life and times S. 64 f.

Aus dieser Einheit Jahwes ergab sich aber auch die Behauptung seiner Uebersinnlichkeit. Er ist nicht sichtbar, das Volk hat am Horeb nur seine Stimme vernommen (5, 20 ff.), eine Gestalt Jahwes aber nicht wahrgenommen (vgl. 4, 12).

Mit dieser Ueberzeugung von Jahwes Einheit und Uebersinnlichkeit soll ernst gemacht werden: der eine Jahwe ist von ganzem Herzen zu lieben, und wegzuthun sind alle sinnlichen Embleme, welche Jahwe darstellen sollen, wie auch alle heidnischen cultischen Gegenstände. Die heiligen Pfähle und Steinsäulen (Ascheren und Mazzeben) sind zu entfernen und die heidnischen Altäre und Cultstätten alle zu vernichten.

2) Israel als Jahwes heiliges Volk muß in seinem ganzen Wesen, in allem seinem Thun und Treiben Jahwe heilig sein. Es gibt nichts im Leben des Volkes, das nicht durch den Willen Jahwes geordnet wäre, mag es schon durch bestimmte Vorschriften geregelt sein oder noch innerhalb der von Jahwe gesteckten Grenzen einen freien Spielraum haben. Damit Israel diesem Ziele, ein Jahwe heiliges Volk zu sein, entspreche (vgl. 14, 1. 2.), werden nun alle die Bestimmungen gegeben oder aus einer früheren Gesetzessammlung wiederholt, welche bis ins Einzelnste hinein die Zugehörigkeit zu Jahwe darstellen und gewährleisten sollen. Einmal sollen natürlich beim Todesfall und auch sonst keine heidnischen Gebräuche geübt werden, keine Hierodulen (Kedeschen) soll es in Israel geben, keine unreine Speise darf genossen und selbst im Heerlager soll keine Unreinigkeit geduldet werden. Dann aber sollen im Verkehr mit den Volksgenossen und mit den Fremdlingen, den Wittwen, Waisen und Armen Gerechtigkeit, Milde und Liebe wirksam werden, wie sie Jahwes Wesen angemessen sind; das macht erst das Volk zu einem Volke, wie es sein soll, zu einem heiligen Volke, wenn es Jahwes Gebote erfüllt. Unter diesem Gesichtspunkt sind die Gebote über das Privatrecht, über die Gebräuche und Ordnungen für alle Verhältnisse des Lebens zu betrachten, soviele ihrer in Kap. 12—26 zusammengestellt sind.

Neben diesen mannigfaltigen, das gesammte Leben regelnden Geboten, die aus den beiden Hauptsätzen des Deuteronomiums folgten, wurden zur Durchführung dieser Gedanken im Leben und

zu ihrer Umsetzung in die Praxis noch zwei weitere Hauptpunkte festgestellt:

3) Es soll für den einen Gott nur eine einzige Cultusstätte geben. Die übrigen Heiligtümer in Jerusalem und auf den Höhen des Landes sollen alle ohne Ausnahme fallen. In Jerusalem konnte man bei ernstlichem Willen über die Reinerhaltung des Cultus von allen fremden Gebräuchen, die sich auf dem Lande bei den Bamoth immer wieder auch nach noch so gründlicher Säuberung einschleichen konnten, wachen, und durch die Centralisation war die Zerteilung Jahwes in verschiedene Gottheiten mit einem Zuge unmöglich gemacht, und eben damit schien auch der höhere sittliche Charakter der Religion Jahwes, der nicht nur Opfer, sondern ebensowohl ein heiliges gerechtes Leben nach seinem Willen forderte, deutlich gewahrt und zum unmißverständlichen Ausdruck gebracht. Das Gesetz selber nennt den Namen der einen Cultusstätte nicht; aber niemand konnte darüber im Zweifel sein, daß nur der Tempel in Jerusalem gemeint sei. Er hatte ja bereits dadurch eine alle andern Heiligtümer weit überragende Bedeutung gewonnen, daß er sich in der Hauptstadt des Landes und an dem Wohnsitz des Königs befand, und daß er für Sanherib uneinnehmbar blieb, als die Tempel der Nachbarvölker der assyrischen Macht nicht hatten Widerstand leisten können. Jetzt sollte der jerusalemische Tempel der einzige Ort des Gottesdienstes sein, während die Provinz von nun an ohne eigentlichen Cultus blieb. Wohl sollte auch hier das ganze Leben heilig sein; aber beim Schlachten konnte kein Opferfest mehr gefeiert werden. Wer opfern wollte, mußte nach Jerusalem gehen; dort sind alle Feste zu feiern und alle Opfer darzubringen, dorthin hat alles Volk zu dem Feste zu wallfahren.

4) Mit dieser Centralisation alles Cultus in den Tempel zu Jerusalem hängt nun auch die vierte Hauptforderung des neuen Gesetzes enge zusammen. Für die eine Cultusstätte geziemt sich auch nur ein Priesterstamm. Gab es natürlich schon längst in Jerusalem, wie auf den Höhen im Lande an den Localheiligtümern, besondere Priester, die, was eigentlich jedermann gestattet war, im Namen der Leute und für sie vornahmen, so sollte von

jetzt an nicht mehr jedermann opfern dürfen, sondern zur ausschließlichen Ausübung des Cultus sollte ein besonderer Priesterstand berechtigt sein. Wenn auch das ganze Volk ein Volk von Priestern sein sollte, den besondern neuen Priesterstand hatten die levitischen Priester zu bilden, die hauptsächlich in Jerusalem schon damals den Priesterdienst verrichteten. Wer bis dahin als Priester an den Heiligtümern im Lande herum fungiert hatte und in die Stadt kommen wollte, sollte immerhin das Recht behalten, am Tempel zu Jerusalem zu opfern. Wer durch diese Maßregel vom Brote kam, sollte durch die Fürsorge der Dorfgenossen erhalten werden. So gab es von jetzt an in Israel in Wirklichkeit Priester und Laien, auch wenn gerade die Absicht war, ganz Israel als ein Jahwe heiliges Volk hinzustellen.

II.

Welches ist der Ursprung dieses Gesetzes mit seinen so wichtigen Bestimmungen und so weittragenden Gedanken? Sind die in der Reformation Josias maßgebenden und in dem Gesetzbuch niedergelegten Ideen neu, tauchen sie hier zum ersten Male auf, oder ist das Gesetz in einem alten aus früherer Zeit herstammenden, aber bis dahin verloren gegangenen Buche aufgefunden worden? Nun gibt der Berichterstatter über die josianische Reform in den Büchern der Könige über die Entstehung und den Ursprung des Buches keine weitere Erklärung, als daß er erzählt, Hilkia, der Priester im Tempel zu Jerusalem, habe bei der Ueberreichung desselben an Schaphan gesagt: Das Buch der Lehre habe ich im Hause Jahwes gefunden (2 Kg. 22, 8; ebenso berichtet die Chronik II, 34, 14 f., nur etwas genauer das gefundene Buch dadurch bestimmend, daß sie hinzufügt, es sei das Buch des Gesetzes Jahwes von Moses Hand). Bei Beurteilung dieser Worte, welche auf eine längere, wenn auch vielleicht bis dahin nicht mehr bekannte frühere Existenz des gefundenen Gesetzbuches hinweisen, haben wir im Auge zu behalten, daß die Königsbücher, in welchen dieser Bericht erhalten ist, ihre Schlußredaktion jedenfalls erst nach 561 v. Chr. (vgl. 2 Kg. 25, 27—30) erhalten haben. Aber wenn auch, was nicht wahrscheinlich ist, der ganze

Bericht über die josianische Reform der vielleicht schon um 600 v. Chr. erfolgten deuteronomischen Redaktion dieser Bücher angehört, so ist zu beachten, daß bereits diese das Verhalten der Könige von Salomos Tempelbau an nach den Maßstäben des gefundenen Gesetzbuches beurteilt. Somit ist es kaum in Abrede zu stellen, daß der Schreiber der Meinung ist, mindestens der Inhalt des aufgefundenen Buches hätte bereits früher wohl bekannt und befolgt sein können, da in ihm nichts andres als die alte Weisung Jahwes codificiert sei. Aber wahrscheinlich ist der Berichterstatter durchaus auch der Meinung, das Buch selber habe schon lange vorher, ehe es gefunden wurde, existiert. Nur so wird man den Worten des Priesters Hilkia gerecht, wenn sie besagen: Das lange verlorene Gesetzbuch habe ich im Tempel Jahwes gefunden. Man darf dagegen nicht einwenden, daß, wenn man Kunde von der einstmaligen Existenz eines solchen Gesetzbuches und von seinem Inhalt besaß, die Bestürzung des Königs bei der Einsichtnahme in den Inhalt des aufgefundenen Buches wenig begreiflich sei. Denn die mit dem Buche gewissermaßen so objektiv und unumstößlich wie möglich auftretende Thora konnte des Eindrucks nicht verfehlen; ihren Forderungen konnten keine Zweifel mehr entgegengesetzt werden.

Jedoch, so sicher es mir scheint, daß der Berichterstatter eine frühere Existenz des Buches annimmt, es ist dabei folgendes zu erwägen: War zur Zeit Josias ein Buch zum Vorschein gekommen, welches die Thora Jahwes zusammenfaßte, dann konnte es, besonders wenn man über die Entstehung desselben sicheres nicht wußte, und wenn man darin Forderungen sah, welche seit Salomo galten, nicht anders sein, als daß der spätere Erzähler das Buch als damals gefunden erachten mußte. Von da aus ergibt es sich sofort, daß für uns auf das Wort „gefunden“ zum Beweis einer früheren Entstehungszeit kein großes Gewicht zu legen ist. Nur die damalige Provenienz des Buches der Lehre ist damit bezeugt, und daß der Erzähler es als „gefunden“ bezeichnet, hängt vielmehr mit seiner Anschauung von der Geltung seines Inhalts von Salomo an zusammen, einer Anschauung, die im Uebrigen der Geschichte nicht entspricht und erst auf Grund der josianischen Reform ent-

stehen konnte. Daraus ist ferner ersichtlich, wie unangemessen es ist, wenn man irgendwie von einem Betruge Hilkias reden will, da vielmehr der Schriftsteller seine eigene Meinung durch den Mund Hilkias aussprechen läßt.

Es ist allerdings noch eine andere Möglichkeit zu erwägen, welche, ohne auf die Anschauung des Schriftstellers zu rekurrieren, das Wort „gefunden" im Munde des Priesters Hilkia selber rechtfertigen könnte. Nach Ed. Meyer (Geschichte Aegyptens 1887 S. 79 u. 303) ist bei den Aegyptern der Gott Thot der Offenbarer und Verfasser der heiligen Bücher, und nach Cheyne (Jeremiah: his life and times S. 84 f.) ist es darum bei ihnen eine gebräuchliche Ausdrucksweise, von einem neuen heiligen Buche, das soeben entstanden ist, zu sagen, daß man es zu Füßen Thots im Tempel „gefunden" habe. So verschieden nun auch die beiden Völker, Aegypten und Israel, und ihre Religionen waren, so wäre es doch nicht durchaus unmöglich, daß das „Gefunden" (2 Kg. 22, 8) etwas Aehnliches bedeuten könnte. Der Sinn von: „Ein Buch der Lehre habe ich im Hause Jahwes gefunden" wäre dann: „Ein Buch der Lehre habe ich von Jahwe empfangen, ein Gesetzbuch, das eine Kundgebung seines Willens enthält, seine Offenbarung ist". Danach läge in dem „gefunden im Tempel Jahwes" keineswegs eine Angabe darüber, daß das jetzt zum Vorschein gekommene Buch bereits in der Vergangenheit vorhanden gewesen wäre, sondern vielmehr einerseits eine Andeutung davon, daß es ein neues Buch sei, und andrerseits ein Hinweis darauf, daß es von Jahwe ausgegangen sei und darum umsomehr Anspruch auf Beachtung erheben könne. Wenn wir so sagen dürfen, so hieße es: es ist ein neues Gesetzbuch, das auf Inspiration Jahwes zurückzuführen ist, das somit das für die Gegenwart vor allem Nötige und Wichtige bieten wird.

Wenn wir auch diese Auskunft, welche die Analogie Aegyptens bieten will, nicht für richtig halten können, weil die alttestamentlichen Schriftsteller selber, welche gewiß die Sitte einer solchen Bezeichnung noch hätten kennen müssen, deutlich diese Ansicht nicht mehr teilen, so sind wir nun doch nicht durch die Königsbücher gezwungen, durchaus das gefundene Gesetzbuch für alt anzusehen.

Vielmehr hat sich uns bereits ergeben, als wir auf die allgemeine Anschauung und Betrachtungsweise der von der Reform berichtenden Erzähler hinwiesen, daß als das Sicherste vom ganzen Berichte die damalige Provenienz des Gesetzbuches festzuhalten sei. Ist aber schon die Kenntnis der Forderungen des Gesetzes in früherer Zeit, wie sie der Berichterstatter annimmt, erweislich mit der Geschichte in Widerspruch und nicht viel mehr als die auf Grund der josianischen Reform ihm erwachsende Theorie, so fällt auch die frühere Existenz des Gesetzbuches dahin und wird es das Geratenste sein, da das Buch auch entstanden sein zu lassen, wo es zum erstenmal wirksam hervortritt. Es läßt sich auch kaum etwas anderes annehmen und nirgends eine angemessenere Situation für die Entstehung desselben ausfindig machen. Zwar wird etwa noch an Entstehung während der Regierungszeit Manasses gedacht; aber wenn, wie gezeigt ist, das „Finden" nicht als historische Notiz, sondern als die Auffassung des Erzählers zu nehmen ist, so fällt jede Nötigung dahin, eine frühere Zeit aufzusuchen, und am allerwenigsten ist ohnedies die jede reformatorische Regung unterdrückende Art Manasses zur Hervorbringung eines so für das Leben und die Praxis bestimmten Buches, wie es das deuteronomische Gesetzbuch ist, geeignet. Viel besser ist die ganze Art und Haltung des Gesetzes der Zeit Josias entsprechend. Unter der Regierung dieses edeln Königs erwachte in neuer lebendiger Hoffnung der Sinn für Recht und Gerechtigkeit und für die Forderungen Jahwes. Man blickte darum hoffnungsfreudig der Zukunft entgegen, erwartete selbst eine Ausdehnung des Gebietes; man dachte wieder an die Instandstellung des Tempels, und nun wollte man mit dem neuen Gesetze auch im ganzen Volksleben das durchsetzen, was von einem richtigen Volke Jahwes gefordert werden konnte. Somit denken wir uns, daß Hilkia, der Priester, das neuentstandene Gesetzbuch dem königlichen Beamten Schaphan übergab, damit er es dem König als die Zusammenfassung dessen vorlege, was Jahwe von seinem Volke zu fordern habe. Weder Schaphan, noch der König wird im Unklaren darüber gelassen worden sein, daß das Buch erst jetzt entstanden sei. Es hat ihnen als die schriftliche Thora gelten müssen, die von der Priesterschaft

ausging, welche jetzt einmal eine alles umfassende Thora aufzeichnete, wie man sonst gewohnt war, von Priesterslippen in allen Fällen mündliche Unterweisung zu suchen und zu erhalten. Die Priester sind es ja, welche Jakob die Rechte Jahwes lehren und Israel seine Weisung (Dt. 33, 10).

Damit aber ist auch gesagt, daß es nicht etwas ganz und gar neues ist, was dem Könige vorgelegt wird. So neu es ist, daß die Thora in ein Buch befaßt wird, sein Inhalt mußte auf jeden Fall mit dem in Zusammenhang stehen, was von Alters her als Weisung Jahwes galt; denn die Priester „halten sich an Jahwes Gebot und bewahren sein Gesetz" (Dt. 33, 9). Es ist darum, wenn die Königsbücher auch mit Unrecht das Gesetzbuch Josias als die Norm betrachten, welche schon von Salomo hätte eingehalten werden sollen, doch in gewissem Sinne richtig, daß das Gesetzbuch die alte Thora umfaßte, und auch die Bezeichnung der Chronik, welche diese deuteronomische Thora von Mose herleitet, ist nicht ganz zu verwerfen, wenn man nur nicht meint, die Nachricht in wörtlichem Sinne fassen zu müssen. Darum ist es so unpassend nicht, daß auch jetzt im Pentateuch dies Gesetzbuch als von Mose promulgiert ausgegeben ist. Denn es ist eine Weiterbildung dessen, was Mose begründet hatte, und eine der damaligen Zeit entsprechende Darstellung dessen, was Mose zu Stande hatte bringen wollen. So gehen der Anstoß und das Ziel in der That auf Mose zurück. Natürlich hat die Zwischenzeit es mit sich gebracht, daß manches unter neue Gesichtspunkte gestellt, daß auch das gleiche Ziel auf anderem Wege erreichbar erschienen ist.

Es läßt sich in dieser Hinsicht in manchen Einzelheiten eine Weiterbildung nicht verkennen, die teils auf genauere Durchführung der Gerechtigkeit, teils auf gesteigerte Kultur und sonst veränderte Verhältnisse zurückgeht. Das läßt sich leicht durch Vergleichung einiger Bestimmungen im sog. Bundesbuch (Ex. 21—23) und im Deuteronomium aufzeigen. Nach Ex. 21,7 soll eine hebräische Sclavin im siebenten Jahre nicht frei werden, wie ein Sclave; Dt. 15, 12 bis 18 hebt aber diese verschiedene Behandlung auf und stellt beide Geschlechter in dieser Hinsicht einander gleich. Wenn Ex. 22, 19 bestimmt ist, daß jeder, der den Götzen opfert, dem Blutbann

verfällt, so fordert Dt. 17, 2—8 eine genaue Untersuchung und eine gewissenhafte Behandlung des Falles durch das Gericht. Ähnlich wird die Verordnung, welche im siebenten Jahre dem Land Ruhe gewährt (Ex. 23, 10. 11), Dt. 15, 1 ff. auch auf die Forderungen, die man an Volksgenossen zu stellen hat, ausgedehnt. Das Gesetz über das Pfandnehmen (Ex. 22, 26. 27) wird im Dt. (24, 10—13) dahin vervollständigt, daß es dem Gläubiger verboten wird, selber sich das Pfand für ein Darlehen im Hause des Schuldners auszuwählen. Redet Ex. 22, 24 ganz allgemein, daß einem Armen aus dem Volke keine Zinsen auferlegt werden sollen, so gestattet Dt. 23, 20. 21 ausdrücklich, daß solches einem Ausländer gegenüber erlaubt sei. Ebenso wird Ex. 22, 30 verlangt, daß das Fleisch eines zerrissenen Tieres den Hunden vorgeworfen werde, dagegen Dt. 14, 21 erlaubt, daß es als Speise dem Fremden überlassen oder dem Ausländer verkauft werde. Bei der veränderten Lage, da in Jerusalem der einzige Kultusort sein sollte, konnte auch die alte Sitte, am 8. Tage die Erstgeburten darzubringen (Ex. 22, 28. 29), nicht mehr aufrecht erhalten werden, darum sollen dieselben bei den jährlichen Festen am Heiligtum zu Jerusalem verzehrt werden (Dt. 12, 17. 18. 15, 19. 20).

Man sieht, bei allen Weiterbildungen ist in dem neuen Gesetzbuch die geschichtliche Kontinuität nicht außer Acht gelassen, und das Alte erscheint in der Form, wie es der veränderten Zeitlage angemessen ist. Aber noch mehr als solche Veränderungen muß uns die ganze Haltung, die das neue Gesetz einnimmt, interessieren, und es muß uns wichtig erscheinen, zu erkennen, welches die treibenden Ideen in demselben sind, und auf welche Einflüsse und Ursachen sie zurückzuführen sind. Da vor allem tritt uns deutlich entgegen, wie die Propheten nicht vergebens gelebt haben, wie man auf Schritt und Tritt ihren Einfluß verspürt, und wie eben darum das Gesetz erst nach Hosea und Jesaja entstanden sein kann. Ein prophetischer Sinn und Geist ist es, der das ganze Gesetz durchweht. Dankbarkeit und Liebe gegen Gott soll zur Erfüllung der Gebote anspornen, und eben diese Liebe zu Jahwe soll sich im ganzen Leben in allen einzelnen Lagen ausprägen. Dieses dankbare Vertrauensverhältnis zu Jahwe, der dem Volke Israel die größten

Wohlthaten erwiesen hatte, sollte sich in der Befolgung eines den Geboten Jahwes entsprechenden sittlichen Verhaltens gegen die Volksgenossen darstellen. Es sollte nicht mehr das Verhältnis zu Jahwe und seinem Schutze sicher gestellt erscheinen, ohne ein gerechtes und humanes Benehmen gegen die Nächsten. Es sollte das Verhältnis zu Jahwe auf eine sittliche Basis gestellt, an ihr bewährt werden, also das Verhältnis zu Jahwe, wenn man so sagen darf, ein sittliches, nicht ein unbedingtes genannt werden. Das ist die Grundidee, die zu Grunde liegende Überzeugung, die durch die im neuen Gesetzbuche ausgesprochenen Forderungen verwirklicht werden soll, und diese Überzeugung ist eben die der Propheten, die von jeher Recht und Gerechtigkeit als den Ausfluß des Vertrauens auf Jahwe beim Volke suchten und verlangten.

Der deuteronomische Gesetzgeber hatte darum auch keine Angst, es möchte das Leben irreligiös werden, wenn er den einzelnen Ortschaften des Landes die Cultusstätte raube und den Cultus nach Jerusalem centralisiere, und wenn er, wie es nun scheinen mochte, zwischen Laien und Priestern, zwischen dem profanen und dem heiligen Leben unterschied. Das war, wie es nicht seine Absicht war, auch nicht seine Furcht. Eine andere Gefahr, die er ja in der Gegenwart hauptsächlich verwirklicht sah, lag ihm viel näher, nämlich die, daß das sittliche Leben vergraben werde unter den bloß äußerlich abgemachten cultischen Übungen, und daß die echte innige Verbindung, die eine Wirkung auf das Leben übe und da ihren Bestand und ihre Kraft erweise, ob der bloß vermeintlichen und eingebildeten in den äußerlichen cultischen Handlungen sich darstellenden sich immer mehr verliere und am Ende nicht mehr gegen Verunreinigung durch fremde Gebräuche und heidnischen Gottesdienst sich zu schützen vermöge. Er wollte ein Jahwe heiliges Volk in allen Stücken; dem konnte, wie er es auffaßte, es keinen Abbruch thun, sondern nur zur Verwirklichung den Mißbräuchen und Unsitten seiner Zeit gegenüber gereichen, wenn er nur einen heiligen Ort in der Hauptstadt des Landes und nur einen heiligen Priesterstand, die levitischen Priester, verlangte.

Die Leitgedanken dieses Programms für eine Umgestaltung des Volkes zu dem Ziele hin, daß es dem Willen Jahwes entspreche,

sind also durchaus prophetisch. Sie gehen namentlich auf Hosea und Jesaja zurück. Hosea hat von Jahwes Liebe zu seinem Volke in der eindringlichsten Weise gesprochen, und Jesajas ernsteste Bemühung war es, sein Volk zu einem heiligen und gerechten Volke zu gestalten, mußte er auch später sich darauf beschränken, doch mindestens in seiner Jüngerschar treue Diener Jahwes zu haben und auf eine Umkehr des Restes zu hoffen, der einst Gottes Volk sein werde. Diese Jünger Jesajas, welche eben nicht mehr eine Geheimreligion mit besonders wirksamem Cultus an dieser oder jener Stätte wollten, da man hingehen müsse über die Meere, um Orakel von Gott zu empfangen, oder da man die Toten im Schattenreiche heraufbeschwören müsse (vgl. Dt. 30, 11—14), sondern welche wußten und verstanden, daß das Gesetz im Herzen geschrieben sein müsse und keinem fern sei, wie Micha (6, 8) es ausdrückt: „Es ist dir gesagt, Mensch, was gut ist, und was Jahwe von dir fordert; nichts andres als Gerechtigkeit üben, Barmherzigkeit lieben und demütig wandeln vor deinem Gott", sie haben die Grundgedanken zu diesem Bekenntnis aus Josias Zeit gegeben. Der Reiz und der Wert desselben liegen zu allermeist in diesem prophetischen Hauche, der das ganze Gesetz durchweht, in den fast prophetischen Stücken, die in das Gesetz eingeflochten sind, und in der prophetisch eindringlichen und ansprechenden Art, die auch die gesetzlichen Abschnitte vergeistigt.

Dieser prophetische Charakter ist auch den gesetzlichen Bestimmungen gegenüber, abgesehen von der vielfach humaneren und gerechteren Ausgestaltung und von der durchgeführten religiösen Begründung, darin deutlich ausgesprochen, daß nicht an eine absolute Gültigkeit und Unüberbietbarkeit der gegebenen Regeln gedacht ist, sondern vielmehr verheißen wird, je und je solle ein Prophet wie Mose dem Volke nicht fehlen, der Jahwes Willen verkündige (Dt. 18, 15). Man wird dadurch unwillkürlich daran erinnert, daß z. B. alle bedeutenderen Bekenntnisschriften der reformierten Kirche am Schlusse eine bessere Belehrung aus der heil. Schrift vorbehalten und von vornherein versprechen, dieser etwa erreichten besseren Einsicht sich unterwerfen zu wollen. Immerhin ist es aber nicht zu verkennen, daß trotzdem die Aufstellung einer schriftlichen Thora sich nicht in

den Bahnen der früheren Prophetie bewegt, und daß doch das neue Gesetzbuch nur als eine Art Compromiß zwischen Propheten und Priestern verstanden werden kann, wobei die Propheten so viel als möglich ihrer Ansicht Ausdruck verschafften, aber die Priester den Weg, der einzuschlagen sei, bezeichneten. Bis dahin hatten ja die Propheten nie den Weg der Gesetzgebung, auch nicht des Erlasses einzelner Gesetze beschritten, und andrerseits hatten die Priester jetzt sich von den Forderungen der Propheten ergreifen lassen. Denn sie machten mit dem neuen Gesetze den Versuch, das ganze Leben des Volkes auf eine höhere Stufe zu heben, auf welcher es, wie die Propheten verlangten, getragen sei von der Liebe zu Gott und dem Dank für seine unverdienten Wohlthaten, die er das Volk von Alters her erfahren ließ, und auf welcher das Volk nicht mehr meine, Jahwes Forderungen genug gethan zu haben, wenn es die vorschriftsmäßigen Opfer und Gebräuche genau beachte, sondern zu beständigem Gehorsam, zu treuer Gottesfurcht und stetem Festhalten an dem einen Jahwe, der ein gerechtes und heiliges Volk wolle, allezeit sich verpflichtet wisse. Es ist darum von der deuteronomischen Thora in der That gesagt worden, sie sei das gemeinsame Werk von mindestens zwei der edelsten Glieder der prophetischen und priesterlichen Kreise, „von denen jedes Sorge trug zu dem besonderen Kleinod, welches ihm Gott in seiner Vorsehung anvertraut hatte“ (Cheyne a. a. O. S. 63 f.). Man könnte auch versucht sein, im einzelnen noch die Stücke nachweisen zu wollen, welche mehr der prophetischen und welche mehr der priesterlichen Art entsprechen. Prophetischen Charakter wird man vor allem denjenigen Partieen zuerkennen, welche die eindringlichen Mahnungen zur Liebe Jahwes, zu stetem Danke für seine Wohlthaten, zur demütigen Erkenntnis, nicht durch eigene Gerechtigkeit, sondern durch Jahwes Huld und Liebe in den Besitz des schönen Landes mit seinen Seen und Bächen, mit seinen fruchtbaren Thälern und Gefilden gelangt zu sein, und den Hinweis auf die bisherige Halsstarrigkeit und auf den für die Zukunft in Aussicht stehenden Segen und Fluch je nach dem Verhalten gegen Gottes Gebote enthalten (Dt. Kap. 5—11 und 28); dagegen wird man die Regelung des Gottesdienstes und der gottesdienstlichen

Gebräuche, der Rechtspflege, die Darlegung der Rechte von König, Priestern und Propheten, des Kriminal- und Zivilrechts, des Kriegsrechts, sowie die Ordnung der bürgerlichen Verhältnisse auf die Priester zurückführen wollen (Kap. 12—26). Jedoch, wie unthunlich und unberechtigt eine solche genaue äußere Scheidung wäre, zeigen deutlich diese gesetzlichen Abschnitte, die überall Elemente aufweisen und Bestimmungen aufstellen, welche sichtlich dem prophetischen Einflusse zu verdanken sind und nicht äußerlich ausgeschieden werden können. Möchte man darum auch die Formulierung der Gebote dem angenommenen priesterlichen Mitarbeiter zuschreiben, so ist wieder festzuhalten, daß überall ein Hauch des Lebens weht, wie er in den Propheten wohnte, und daß dort der humane menschenfreundliche Sinn etwa einmal so stark hervortritt, daß die Gesetze selbst recht unpraktisch erscheinen, wie z. B. im Kriegsgesetz (Kap. 20). Man wird darum nicht stehen bleiben können bei der Annahme einer äußerlichen Verbindung einander fremder Elemente, die einem Compromiß von Personen zu danken sei, sondern zu der Überzeugung gedrängt, daß wir im deuteronomischen Gesetz nicht etwa das gemeinsame Werk der zum Erlaß derselben zusammengetretenen prophetischen und priesterlichen Kreise haben, sondern daß es das Erzeugnis einer Anschauung ist, die viel inniger die prophetischen und die priesterlichen Ideen verband. Es ist das josianische Gesetzbuch ein Bekenntnis, das der Ausdruck war für die religiöse Überzeugung der Jahwe in prophetischem Sinne treuen Priesterkreise, ein Bekenntnis, das einerseits sich wohl bewußt war, das zusammenzufassen, was der Inhalt der Religion Israels sein sollte, andrerseits aber sich nicht verhehlte, daß es nicht der Abschluß der Wege Jahwes mit Israel sei, so sehr es für die Gegenwart eine Reformation hervorrufen mußte, welche die gewöhnliche Volksanschauung überwinden sollte. Man darf wohl sagen, daß dies Bekenntnis in der für die damalige Zeit glücklichsten Weise das religiöse und sittliche Leben bestimmte. Es giebt nicht nur ceremonielle und statutarische Vorschriften, formuliert auch nicht nur nackte und leere Glaubenssätze. Man spürt ihm das Leben ab; es konnte vollständig nicht angeeignet werden weder durch bloße Einprägung seiner Hauptgrundsätze im Gedächtnis noch durch

bloßes rechtliches und gesetzmäßiges Verhalten. Glauben und Wandel sind zu enge in demselben zusammengeknüpft, und die treibende Kraft zum Handeln erwächst aus dem religiösen Verhältnis zu Jahwe. Mit Recht rühmt Dt. 4, 8: „Wo wäre auch irgend eine große Nation, die so vollkommene Satzungen und Rechte besäße, wie dieses ganze Gesetz!"

Dieses ideale Gesetz ist das erste officielle Bekenntnis; officiell ist es geworden in jener denkwürdigen Versammlung, da Josia mit dem ganzen Volke sich auf dasselbe verpflichtete und man sich einerseits von Jahwe erklären ließ, daß er der Gott Israels sein wolle und das Volk in seinen Wegen zu wandeln, seine Satzungen, Gebote und Rechte zu halten und seiner Stimme zu gehorchen habe, und da man andrerseits Jahwe die Erklärung abgab, sein Eigentumsvolk sein und alle seine Gebote halten zu wollen, damit Israel hoch über alle Völker zu Preis, Ruhm und Ehre erhoben werde und ein Jahwe geheiligtes Volk sei (vgl. Dt. 26, 16—19).

III.

Man sollte denken, jeder, dem es damals im Ernst um Jahwes Sache zu thun war, habe über dieses vorzügliche Bekenntnis ungetrübte Freude empfinden müssen, und die Folgen jener Beschlußfassung zu Jerusalem hätten nur heilvolle und segensreiche sein können. Jetzt war ja die Formel gefunden, eine glückliche Formel, welche alle religiös interessierten Kreise befriedigte und sowohl den Priestern, als auch den Propheten genehm war; die Macht war vorhanden, welche Hand anlegte, um das Bekenntnis nicht nur eine gelehrte und unwirksame Formel sein zu lassen, sondern ihm auch im ganzen Leben und unter allem Volke Geltung zu verschaffen. Sollte dies Bekenntnis nicht berufen sein, die Gleichgiltigkeit im Volke zu überwinden? Sollte es nicht die religiöse Anschauung läutern und das Leben des Volkes reinigen, somit eine wahrhafte Reformation im Volke zu Stande bringen? Jetzt war man ja nicht mehr im Zweifel, was wahrer Glaube an Jahwe war, und was diesen Namen nur mit Unrecht beanspruchen konnte. Ein sicherer Maßstab war gegeben, um genau zwischen denen zu scheiden,

die nach Jahwe fragten, und denen, die von ihm nichts wissen wollten.

Am besten erkennen wir wohl die Folgen dieser neuen That, zu der sich Priester und Propheten die Hände reichten, am sichersten können wir ein Urteil fällen über diese Vereinigung von Prophetismus und Priestertum, von Religion und Gesetz, von Theologie und Jurisprudenz, über diese Aufstellung eines verpflichtenden Compendiums von Dogmatik und Ethik, wenn wir den Propheten befragen, der als Zeitgenosse dieses wichtige Ereignis erlebte. Jeremia war wenige Jahre vorher (626 v. Chr.) von Jahwe zum Propheten berufen. Er war noch zu jung, als daß man ihm etwa zutrauen sollte, er sei der prophetische Vertrauensmann bei der Abfassung der deuteronomischen Thora gewesen, obwohl so manches in derselben recht jeremianisch klingt und so vieles auch in der dem Gesetze folgenden Mahnrede (Dt. Kap. 29 u. 30) an den Propheten erinnert; auch war er wohl noch zu wenig beachtet, als daß man ihn um den Rat über das neugefundene Gesetzbuch befragt hätte, oder vielleicht — und das würde am besten erklären, daß sein Name nirgends genannt ist — kannte man seine Sonderstellung, die ihn von den übrigen Propheten trennte. Aber er muß ohne Frage in Jerusalem bei jener Versammlung zugegen gewesen sein, in der die deuteronomische Thora zum beschworenen Reichsgesetz für König und Volk erhoben wurde.

Es waren die gleichen Ziele, welche Jeremia zu verfolgen hatte, und welche die neue Thora sich gestellt hatte, aus Israel ein in Wahrheit Jahwe angehöriges Volk zu machen, das ihm allein anhange und auf ihn von Herzen vertraue. Weg sollte gethan werden alles götzendienerische Wesen, alle Selbstgerechtigkeit sollte verschwinden. Gegen alle, auch gegen die Geringsten und Aermsten, sollten Recht und Gerechtigkeit in humaner Weise geübt und gehandhabt werden; unvergessen sollen fort und fort Jahwes Wohlthaten bleiben und in allen ein Herz sein, ihr Leben lang Gottes Gebote zu halten und seinen Willen zu thun. Wenn Jeremia vorher von dem Inhalt des Buches nichts vernommen hatte, gewiß mit ganzer Zustimmung hatte er zuhören können, und er durfte sagen, daß auch er sich so das Leben des Gott

allein heiligen Volkes denke. Es sollte ja mit dem Volke ein neues werden, das Neue fand er hier gut geschildert und dargestellt, es entsprach das hier entworfene Bild seinem innersten Wunsche, es war das Bekenntnis auch seines Herzens, das hier zur Verlesung kam.

Durfte er jetzt sehen, daß mit einem Male zu Stande kam, was er vergebens bisher versucht hatte? War von nun an seine Thätigkeit etwa überflüssig? Sicherlich, auch nicht einen Augenblick konnte er sich einbilden, als ob jetzt mit einem Schlage alles erreicht sei; aber seine Stellung wurde doch eine andere als früher. Er wollte dasselbe, was die deuteronomische Thora bezweckte; jetzt aber, wenn er dasselbe, wie früher, sagte, so waren seine Worte nicht mehr die gleichen, wie früher, ihr Sinn hatte eine Umbiegung erfahren, da jedermann jetzt das Bekenntnis vor Augen hatte, in dem man Gottes ganzen Willen beschlossen sah. Jeremia erschien jetzt nicht mehr ganz nur als Jahwes freier Prophet, sondern als der Fürsprecher des neuen Gesetzes, als der Diener des Königs und als der Gehilfe seiner Gesandten, welche kraft königlichen Befehles die Höhen abthaten. Als Prophet aber sollte er mehr als dies sein, hatte er eine höhere Aufgabe. So konnte die Frage nicht umgangen werden, ob nicht die vollendete Thatsache des als Gesetz angenommenen Deuteronomiums einen umgestaltenden Einfluß auf die Art und Weise der prophetischen Rede haben müsse. Jeremia hatte sich zuerst in die neue Sachlage zu finden, die ja zwar von den Propheten selber gewollt war, aber doch auch in einem Teile verwirren mußte. Es galt, so mußten die Propheten sich sagen, zunächst alles anzuwenden, um das Versprechen des Volkes in rechter Weise durchzuführen, besonders da natürlich von dem König und seinen Beamten das Hauptgewicht auf die Durchführung der äußeren Forderungen gelegt und dadurch das, was ein Prophet wollte, in den Hintergrund gedrängt wurde. Oder hatte Jeremia zu schweigen und jetzt die Dinge ihren neuen Weg gehen zu lassen, um zu sehen, was aus ihnen werde? Der Einsicht, daß dies nicht seine Aufgabe sein könne, kam Jahwes Wort entgegen, das alle Ungewißheit löste und zur Empfehlung des Gesetzes aufforderte. In dem Buche Jeremia ist uns nämlich ein im übrigen

isoliertes Stück aufbehalten (Kap. 11, 1—8), welches in zwei parallel laufenden Abschnitten folgendes enthält: „[Predige][1] die Worte dieses Bundes und rede sie zu den Leuten in Juda und zu den Bewohnern Jerusalems; sage ihnen: So hat Israels Gott Jahwe gesprochen: Verflucht ist der Mann, welcher die Worte dieses Bundes nicht hört, den ich euren Vätern bei ihrer Wegführung aus Aegyptenland, dem Eisenschmelzofen, mit den Worten auferlegte: Hört auf meine Stimme und führt meine Befehle aufs Genaueste aus, wie ich sie euch gebe! so werdet ihr mein Volk und ich werde euer Gott sein, so daß die euren Vätern eidlich gegebene Verheißung verwirklicht werden kann, ihnen ein Land, darin Milch und Honig fließt, zu geben, wie es jetzt steht. Und ich gab zur Antwort: Es soll geschehen, Jahwe!

Und Jahwe sprach zu mir: Predige alle diese Worte in den Städten Judas und in den Straßen Jerusalems, indem du sagst: Höret die Worte dieses Bundes und führt sie aus! Denn ich habe eure Väter, als ich sie aus Aegyptenland heraufführte, und von da an bis auf diesen Tag dringend und unablässig gemahnt: Hört auf meine Stimme! Sie aber hörten nicht und liehen meinen Mahnungen ihr Ohr nicht; sondern wandelten in der Härtigkeit ihres bösen Herzens, sodaß ich über sie alle Drohungen dieses Bundes eintreffen ließ, den ich ihnen zu halten befohlen hatte, den sie aber nicht hielten".

Der Auftrag, der in diesen Worten Jeremia in doppelter Form zu Teil wird, ist die Empfehlung des Bundes und seiner Vorschriften, und zwar soll sie geschehen unter dem Hinweis einerseits auf den Fluch, der diejenigen trifft, welche die Vorschriften nicht halten, und andrerseits auf die in Aussicht stehende Erfüllung des hohen eidlichen Versprechens von Seiten Jahwes für den Fall treuer Befolgung der Gebote. Der erste Punkt soll in prophetischer Weise noch eindringlicher gemacht werden durch die

---

[1] Wahrscheinlich ist der Anfang des Abschnittes nicht unversehrt aufbehalten; nur versuchsweise verbessere ich nach dem Anfange des zweiten parallelen Abschnittes den Anfang des ersten. Vers 1 scheint nicht ursprünglich hiezu zu gehören. Vergl. auch Cheyne a. a. O. S. 55.

Erinnerung an das Schicksal der ungehorsamen Väter, die trotz allen Warnungen nicht hörten. Auffallend ist, daß in der zweiten Gestalt des Auftrags (v. 6—8) eine Befolgung des Bundes gar nicht in Aussicht genommen ist; es könnte daher leicht die spätere Fassung sein. Beidemale aber (v. 4 u. 7) sind die Worte des Bundes in den Ausdruck zusammengefaßt: Hört auf meine Stimme!

Unter allen Umständen ist hiemit ausgedrückt, daß Jeremia ein Befürworter der deuteronomischen Thora sein sollte. Er hat dem mit derselben begonnenen Werke sich nicht zu entziehen, im Gegenteil durch seine Verkündigung in Jerusalem und in den Städten Judas alles anzuwenden, daß das Werk nicht im Sande verlaufe oder in Stagnation stille stehe. Aber damit sind wir nun nur einmal soweit, daß er es als Jahwes Befehl betrachtete, auch an Hand der neuen Thora für die Reformation im ganzen Lande zu wirken, für ein rechtes Verständnis und eine richtige Fassung des Bekenntnisses thätig zu sein. Er hat dabei hauptsächlich darauf hinzuweisen, daß die Continuität mit den früheren prophetischen Forderungen aufrecht erhalten werde, daß man ja nicht etwa über den einzelnen Reformen die Stimme Gottes überhöre, welche von Alters her die Propheten in eindringlicher Weise erhoben. Es ist nicht zu verkennen, nicht etwa eine Empfehlung der an sich guten priesterlichen Anordnungen sollte sein Hauptanliegen sein, — diese durchzuführen brauchte es einmal nur die staatliche Macht des Königs, wo man sich des in Jerusalem gegebenen Versprechens nicht mehr erinnern wollte —, vielmehr seine Sorge war es, die Gefahren vermeiden zu helfen, denen eine verständnislose Ausführung des Gesetzes entgegenführen mußte. Das ganze Werk konnte ja, so gut es gemeint war, falsche Bahnen beschreiten, wenn man das Prophetische außer Acht ließ, oder auch nur zurückstellte; und dann war es um seine wahrhaft heilsame Wirkung geschehen. Somit spricht, wenn man genauer zusieht, aus dieser Predigtreise Jeremias durchaus nicht die freudige Zustimmung zu dem betretenen Wege, sondern vielmehr eine gewisse Angst vor fehlerhaftem Ausgang der Unternehmung und vor einer Erfolglosigkeit, die auch die Wirksamkeit der Propheten noch mehr erschweren und ganz in Frage stellen könnte. Sympathie ist es, die Jeremia mit den

Absichten und Zielen empfindet; aber die Mittel erscheinen ihm nicht als die besten, ja als gefährlich. Zustimmung ist es zu den Forderungen, welche das Deuteronomium ausspricht, wenn sie so, wie sie gemeint sind, verstanden werden. Auch Jeremia sieht in ihnen Gottes Stimme; aber trotz aller Mühe, die in dem deuteronomischen Gesetze aufgewandt ist, muß er fürchten, daß das Volk nicht reif genug ist, in der rechten Weise seine Gebote zu fassen, muß er fürchten, daß es sie am Ende doch nur in der Weise der alten priesterlichen Thoroth, der alten Bestimmungen, aufnimmt, die von den Heiligtümern des Landes ihm vormals zugingen. Das Volk ist, so fürchtet er, noch lange nicht so lebendig angefaßt und so tief angeregt, daß es das Gesetz lebendig versteht und nicht an der Form haften bleibt. Er muß wünschen, daß der Sinn, Gott zu gehorchen, stetsfort bleibe, wie am Tage, da das Volk das Gesetz annahm; dazu aber bedurfte es einer Erneuerung und Änderung des Herzens, die schon die Grundlage und nicht erst die Folge der Reformation sein sollte. Dann erst konnte, wenn das Herz lebendig und fest war, eine Erfüllung des Willens Gottes erwartet werden. Die Pharisäer und Schriftgelehrten zur Zeit Jesu hatten in ihren Aufsätzen und Ordnungen ein ähnliches Bekenntnis, wenn auch darin jener prophetische Hauch gänzlich entschwunden und die religiöse Wärme der deuteronomischen Thora völlig erkaltet war. Jesus aber, der gegen jeden Verdacht, mit den Pharisäern und Schriftgelehrten gemeinsame Sache zu machen, gesichert ist, konnte doch sagen: Was sie euch sagen, das ihr halten sollt, das haltet und thut es (Matth. 23, 3)! Wie vielmehr konnte Jeremia das soviel höhere deuteronomische Gesetz empfehlen; aber auch so wollte er nicht in allen Teilen mit den andern Befürwortern desselben sich auf gleiche Linie stellen, sondern zur rechten Erfüllung und zum tiefen Verständnis des Gesetzes verhelfen. Denn er erkannte, wie jedes Bekenntnis ein lebendiges Erfassen, jede Formel eine Erkenntnis ihres geistigen Gehaltes fordert. Die äußerliche Aneignung führt niemals zum Ziel; das Einverständnis muß ein lebendiges sein, was das Bekenntnis ausdrückt, muß auch die bewußte Überzeugung des Bekenners, auch sein Glaube sein.

Man hat dieser Fassung von Jer. Kap. 11 entgegengehalten[1], daß damit diesem positiven Zeugnis Gewalt angethan werde; aber wenn irgend ein Rückschluß aus der späteren deutlichen Stellung Jeremias zu der josianischen Reform auf seine tiefe Einsicht und sein empfindsames Gemüt gestattet ist, so wird man zugeben müssen, daß unsere soeben gegebene Auffassung viel besser durch die spätere Haltung des Propheten empfohlen ist. Denn über die letztere kann schwerlich ein Streit obwalten; daher stellt sich die Frage nur so, was das Wahrscheinlichere sei, entweder daß man in Jeremia schon vor der Reformation Josias eine durchaus prophetische Einsicht, also eine gewisse Sympathie mit dem Unternehmen und dann ein eifriges Bemühen, es in die rechten Bahnen zu leiten und in denselben vor Gefahren zu bewahren, und schließlich ein offenkundiges Auftreten gegen dasselbe, weil die Gefahren unabwendbar waren und der Zustand des Volkes sich eher verschlimmerte, annehmen will, oder daß man dafür hält, der Prophet sei am Anfang ein begeisterter und rückhaltloser Beförderer des neuen Gesetzes gewesen und nachher im Schmerz über den unerwarteten Mißerfolg ein ebenso entschiedener Gegner der Reform geworden. Beides wäre psychologisch zu verstehen; denn es gibt in der That ja solche Personen, die, was sie im ersten Enthusiasmus vertraten, nachher um so energischer bekämpften. Aber an Jeremia merkt man nicht die Spur von einem solchen Bruche in seiner Entwicklung; nicht ein Wort inniger Freude über die Reformation oder irgend welcher Begeisterung für dieselbe, ja auch nur des Eintretens für dieselbe (abgesehen von Kap. 11) ist aus seinen Reden zu verzeichnen; nirgends findet sich ein Wort auch nur von einem vorübergehenden Erfolge oder ein Hinweis der Anerkennung dessen, was die Reformation Josias erstrebt und erreicht hatte. Man weicht diesem meiner Ansicht nach schwerwiegenden Argumente aus, wenn man sich darauf beruft, daß die Aufzeichnung der Reden Jeremias einer späteren Zeit angehöre, wo ungesucht die schließliche Ansicht der früheren sich substituiert habe. Es hätte sich jedenfalls doch das Gedächtnis an diesen entscheidenden Wechsel

[1] S. Westphal, A., in Revue théologique de Montauban 1889, Nr. 2. S. 170 und Budde, K., in Theol. Literaturzeitung 1890 Nr. 5 Sp. 114.

der Stimmung bewahrt, wenn ein solcher in Wirklichkeit stattgefunden hätte, und eine weitere Andeutung außer der auf alle Fälle unsicheren in Kap. 11 wäre in den früheren Reden gewiß nicht verwischt worden. Sehen wir uns aber die Reden aus Josias Zeit (Jer. Kap. 1—6) an, so finden wir im Gegenteil schon die Linien vorgezeichnet auch für seine spätere Entwicklung. Es ist darin hingewiesen auf das Reitervolk der Scythen, welches Gottes Strafe nahe genug brachte, aber noch einmal an Juda vorübergehen ließ, auf Dürre und Mißwachs, welche ein Fingerzeig von Gottes Zürnen seien. Jeremia fordert ein neues, wie die josianische Reform; aber er faßt es kurz in die Worte zusammen: Pflüget ein neues und beschneidet die Vorhaut eures Herzens, säet nicht unter die Dornen (4, 3. 4)! Dieses abgekürzte Gleichnis, das, wie so manches im Neuen Testament, hergenommen ist von dem Thun und Treiben des Säemanns, weist auf den Landmann hin, der, wenn er rechte Frucht von seinem Acker haben will, sich nicht begnügt, Samen auf seinen Acker voll Dornen und Disteln zu streuen, sondern zuvor sein Feld umackert und vom Unkraut reinigt, eine neue Anlage macht, damit er einen gereinigten und gesunden Boden habe. Die Anwendung dieses Gleichnisses macht der Prophet in seinem Worte: Beschneidet die Vorhaut eueres Herzens! Also gründliche von Herzen kommende Änderung thut euch not; ihr müßt nicht nur neuen guten Samen aufnehmen, nicht nur neue gute Gebräuche und Sitten annehmen. Es muß euer Sinn ein anderer werden, er muß für Gottes Wort empfänglich werden, und ihr müßt ein inneres Verständnis für seinen Willen bekommen, μετανοεῖτε!

Will dies Wort einfach die Reformation Josias empfehlen oder verlangt es mehr? Die von den leitenden Kreisen in Jerusalem geförderte Bewegung wollte in der That in letzter Linie ein ganz Neues und stellte ja selber die von Jeremia so betonte Forderung, „die Herzen zu beschneiden", auf (Dt. 10, 16), aber in gleiche Linie damit traten in dem Gesetze alle die andren an sich gewiß wichtigen und guten Bestimmungen. Jeremia konnte damit sich nicht begnügen, er verlangte mehr, als was die Reformation zu Stande brachte und zu Stande bringen konnte, wenn

man nicht alle dazu brachte, Gottes Willen wie er in der Tiefe zu fassen und nicht das Wichtigste durch die Beigabe von anderm auf eine niedrigere Stufe herabdrücken zu lassen. Die vollständige und durchgeführte Reinigung des Gottesdienstes von allem fremden Wesen war auch das, was er herbeiwünschte; aber mit gewaltsamer Entfernung des Ungehörigen war das Volk noch nicht zu treuem Gehorsam gegen Jahwe geführt. Die Aufstellung der rechten Satzungen und die Regelung des bürgerlichen und sittlichen Verhaltens geschah nach den Intentionen des Propheten; aber das genaueste Halten derselben war noch nicht die rechte Nachfolge und Furcht Jahwes; denn diese konnte erst zu Stande kommen, wenn das Herz an Jahwe hing. Das vielgestaltige Leben war ja weit mannigfaltiger als die Theorie des Gesetzbuches, und wenn es so kasuistisch wäre, wie die Aufstellungen und Weiterbildungen, welche die späteren Zeiten, selbst die Schriftgelehrten zur Zeit Jesu in ihren Satzungen, sich hatten angelegen sein lassen. Dazu kam es nicht nur auf das Halten der Gebote an, nicht auf Opfer und einzelne gute Thaten, sondern auf die Gesinnung des Herzens gegen Jahwes Befehl, auf die rechte Beschaffenheit und Stimmung des Menschen, mit einem Worte: auf gute Menschen. Das erst konnte den Gehorsam in allen Fällen sicher stellen, auch in denen, welche das Gesetz nicht vorherzusehen vermochte. Denn war eben eine solche Anhänglichkeit an Jahwe und an das lebendige Wort der Propheten gegeben, dann mußte sich von selbst daraus der Gehorsam zur Erfüllung des Willens Gottes ergeben. Dieses Halten an Jahwe allein forderte der Prophet von Anfang an und später immer mehr, als er die Verwirklichung der gefürchteten Gefahren erlebte. Diesen Sinn hat sein Wort: Säet nicht unter die Dornen, pflüget ein neues, ändert euern Sinn! und er wollte in der That auch damit das rechte Verständnis des neuen Gesetzes befördern. Ja thut's, konnte er ihnen zurufen, thut's aber von Herzen! So spricht sich eben darin auf der einen Seite seine Freude und Sympathie aus, aber zugleich andrerseits auch Angst und ängstliches Bemühen darum, daß das Werk nicht fehlschlage, daß doch das Herz des Volkes allezeit ein solches sei, Gott gehorsam zu sein und seine Gebote zu halten. Kommt das

neue Thun nicht von Herzen, so war alle Arbeit ein vergebliches Säen, ein Säen unter die Dornen, wo der beste Same nicht zur Frucht kommt.

Diese nachdrückliche Betonung der Notwendigkeit einer inneren Umänderung ergiebt sich auch aus manchen andern Worten Jeremias. So stellt er in Kap. 3 der falschen, heuchlerischen Umkehr, mit der das Volk zufrieden war, die rechte Buße, die Jahwe verlangt, gegenüber, wenn er von seinem Volke sagt (v. 4 u. 5): Es meinte, jetzt hätte es ja Gott seinen Vater genannt, darum müsse es besser werden; aber es war nur eine Umkehr mit dem Munde, nicht mit dem Herzen. Letztere hätte zu Thaten geführt, sowie zur Erkenntnis der eigenen Sünde und Schuld und damit des Elends, das eben diese Schuld über sie brachte (24. 25). Die Leute reden wohl von Jahwe und schwören bei ihm, aber von Jahwes Wesen haben sie keine Empfindung, sonst könnten sie nicht lügnerischer Weise schwören (5, 2). Sie erkennen Gottes Güte nicht an, sondern brechen die Ehe (5, 7). Was die Propheten und Priester zu Stande gebracht haben, ist doch nur eine leichtfertige Heilung, die den Bruch verdeckt, aber keine wahrhafte Heilung herbeiführt (6, 14). In allen diesen Worten steckt mehr, als bloß eine Anklage wegen Untreue gegen das beschworene Gesetz, es liegt darin doch bei aller Anerkennung desselben eine gewisse Kritik über den eingeschlagenen Weg, die in der Linie jener Worte der Propheten Hosea und Jesaja liegt, welche noch nichts von Josias Reform wußten, aber bereits über derartige Versuche das Urteil sprachen. Denn anders kann man schwerlich Hoseas Wort verstehen (8, 12): „Schrieb ich ihm tausende meiner Weisungen nieder, sie würden geachtet als Verordnungen eines, der ihnen nichts zu befehlen hat," und andres sagt auch nicht Jesaja (29, 13. 14): „Weil dies Volk nur mit seinem Mund mir naht und mit seinen Lippen mich ehrt, sein Herz aber ferne von mir hält, so daß, wo sie mich fürchten, es nur angelerntes Menschengebot ist, darum werde ich ferner auf eine wunderbare Weise mit diesem Volke verfahren, die in Verwunderung und Erstaunen setzt, verloren wird die Weisheit seiner Weisen gehen und der Verstand seiner Verständigsten verborgen sein". Jeremia hat solche Worte verstanden.

Nur mit halbem Herzen, nur bedingungsweise war er für die Reform durch ein Gesetz, so sehr er die guten Absichten der Befürworter und Beförderer desselben anerkannte. Er wollte eine Beschneidung der Herzen und nicht nur des Fleisches, eine innere Umwandlung, und versuchte diese auch zu verwirklichen, als dann das Gesetz gegeben war. Von dieser sicheren Stelle (4, 3. 4) aus namentlich scheint es mir geratener, ein Verständnis von Kap. 11 zu gewinnen, als umgekehrt das unsichere Kap. 11 zum Ausgangspunkte zu nehmen, um so mehr, als später Jeremia ausdrücklich den mit der Reform eingeschlagenen Weg als nicht zum Ziele führend erklärt hat.

Gerade in unseren Tagen, so dünkt mich, ist die Stimmung Jeremias und seine Betonung des prophetischen Momentes in den neuen zur Besserung der Schäden des Volkes gemachten Veranstaltungen recht leicht verständlich. Mir tönt immer wieder aus dieser Geschichte am Ende des 7. Jahrhunderts vor Christus die Stimme entgegen: tua res agitur. Heute strebt man in ähnlicher Weise, wie dort in Juda vor 2½ Jahrtausenden, eine Neubelebung und Läuterung des religiös-sittlichen Sinnes und Wesens unseres Volkes an, eine Zurückführung von der Gleichgiltigkeit und Ungerechtigkeit d. h. von der Verachtung der Sittengebote, und von der Gottes-Verachtung und Abgötterei, d. h. dem Laufen nach den Wassern Aegyptens und Assurs, nach den weltlichen Mitteln von Naturwissenschaft und eingebildetem Wissen, zu der Lebenskraft des Evangeliums. Wie dort in Jerusalem tagen zusammen Propheten und Priester, freiwillige und kirchliche Mächte, und auch der staatliche Arm leiht, wie dort in Josia, dem Unternehmen vielfach seine kräftige Unterstützung. Wer könnte an solchen Unternehmen und Bestrebungen, wie sie in den verschiedensten Kreisen und an den verschiedensten Orten sich kundgeben, nicht Freude haben! Und doch, ich kann mich der Angst nicht erwehren, es könnte kommen, wie es zu Josias Zeiten kam, es könnte eine ungenügende Heilung des Schadens erfolgen trotz allen neuen Verordnungen und Vorschriften, trotz allen neuen Organisationen und selbst noch so gelungenen neuen Bekenntnissen. Sie mögen alle noch so gut und trefflich sein in ihrer Absicht und Fassung; es bleibt am Ende doch ein

Säen unter die Dornen und ist keine Besserung von Grund aus. Man kann daher nur wünschen, daß diejenigen Stimmen durchdringen, welche auch hier suchen in den Bahnen Jeremias und eines höhern als Jeremia zu wandeln, jenes, der keine neuen Gesetze uns gab und keine genau formulierten Vorschriften hinterließ, wie es z. B. Mohammed gethan hat, diejenigen Stimmen, welche eine Neubelebung der Gemeinden durch die Kräfte des einfachen Evangeliums als das einzige Hilfsmittel betonen, das aber auch wirklich und für allezeit seine Sauerteigkraft bewähren und dem Ziele entgegenführen wird, und welche eine Ermutigung zur Verkündigung der Heilskräfte des Evangeliums anstreben, ein Erfülltwerden mit dem Geiste, der in alle Wahrheit leitet. Das wird insbesondere auch auf jedes neue Glaubensbekenntnis anzuwenden sein, das mit dem Anspruche auftritt, nun allen mit irgend welchem äußeren Zwange nahe gebracht werden zu dürfen. Es mag noch so fein und herrlich abgefaßt sein und noch so trefflich für unsere Zeit die Wahrheiten des Christentums aussprechen, es hat nur Wert, wo es lebendig erfaßt wird, wo man im Sinne Jeremias es verstehen kann, und wo man darob nicht den darin zum Ausdruck gekommenen lebensvollen Inhalt und die wirkungsvolle Kraft vergißt. Gewiß, den Glauben soll man haben und zu verbreiten bestrebt sein, den die Glaubensbekenntnisse mehr oder minder rein darstellen; aber nicht die Zustimmung zu ihnen, sondern die innere Übereinstimmung mit dem darin zum Ausdruck Gebrachten, diese geistige Einheit mit denselben, die Leben ist und Leben schaffen muß, soll uns mit ihnen verbinden; und das fordert eben oft ein tiefes Verständnis, um diesen Kern sich nicht durch schwierige Formulationen verbergen zu lassen. Man darf darum wohl, ohne Unrecht zu thun, den Ausspruch, daß die Dogmatik die Wissenschaft der Hypothesen sei, mutatis mutandis auf die Bekenntnisse anwenden. Vergißt man diesen transitorischen approximativen Charakter der Bekenntnisse, so erstarrt der Glaube und mit ihm gar leicht das christliche Leben, bald schleicht dann auch das Christentum hinter der Zeit einher, während es zur steten Führerin und Wegweiserin berufen ist. Dieser Gefahr wollte Jeremia durch Hervorhebung des Prophetischen vorbeugen und vor ihr auch zur

Zeit der Reformation Josias die alttestamentliche Religion bewahren.

IV.

Volle Klarheit über Jeremias Stellung zu der josianischen Reform geben uns spätere deutliche Worte des Propheten, von denen auch ein Licht auf jene bisher behandelten früheren Aussprüche fällt, und die uns nur bestätigen können, daß unsere im obigen gegebene Auffassung berechtigt ist. Als Josia im Kampf gegen den Pharao Necho bei Megiddo gefallen war (608 v. Chr.), strömte alles Volk in der Angst vor dem ägyptischen Sieger zu einem Fasttag in den Tempel zu Jerusalem zusammen, um durch Opfer und Gottesdienst die drohende Gefahr abzuwenden. Diesen Anlaß benützte der Prophet, um aller falschen Hoffnung des Volkes entgegenzutreten und auf die alleinige Hilfe hinzuweisen. Die damals gehaltene Rede (Kap. 7 vgl. Kap. 26) ist für uns um so wichtiger, als sie sich gegen eine andere Darstellung, ein andres Zeugnis des Glaubens an Jahwe wendet und nicht direkt gegen das geschriebene Bekenntnis. Jeremia redet gegen die Vertröstung auf den Tempel zu Jerusalem und die dort dargebrachten Opfer, die jetzt nach der Reform noch eine erhöhte Bedeutung gewonnen hatten. Aber niemand kann bei dieser Rede meinen, daß er den Tempel als solchen verwerfen wollte; das lag nicht von ferne in seinem Sinn. Ebenso fiel es ihm nicht ein, *jedes* Opfer als eine Ungerechtigkeit zu verwerfen. Jedoch von Tempel und Opfern sieht er einen derartigen Gebrauch gemacht, daß er sagen muß: „Das Vertrauen auf den Tempel ist Aberglauben. Brand- und Schlachtopfer helfen nichts. Jahwe will vielmehr, daß man ihm von Herzen diene, daß ihr auf seine Stimme hört und in seinen Wegen wandelt, daß ihr das Böse fern sein lasset von euch und Recht und Gerechtigkeit übt. Der Tempel wird, wenn ihr euch nicht zu Jahwe wendet, kein anderes Schicksal haben, als der zu Silo, der längst in Trümmern liegt (Kap. 7 bes. v. 3 ff. 12 ff. und 21 ff.)." Wer wollte aus diesen Worten eine Mißachtung Jeremias für den Tempel heraushören und nicht vielmehr es erkennen, daß gerade die Anerkennung seiner hohen Bedeutung den

Propheten dazu treibt, lieber das Heiligtum gänzlich dem Gebrauche des Volkes zu entziehen, als es in so schändlicher und unheilvoller Weise mißbrauchen, es am Ende zu einer Mörderhöhle werden zu lassen! Jeremia achtete den Tempel viel höher, als seine Zeitgenossen, er war ihm kein Amulett, kein Talisman, und die Opfer darin hatten keine magisch wirkende Kraft. Im Gottesdienste im Tempel sollte sich in Gebet und Opfer die Verehrung Jahwes, das wahrhafte innige Vertrauen zu ihm darstellen. Fehlte dieser der Form allein Wert verleihende Inhalt, so war der Tempel leicht ein Gegenstand des Aberglaubens und hatte zu fallen. Damit wollte Jeremia nicht sagen, daß er einen tempel- und opferlosen Gottesdienst als Ideal ansehe, aber daß er im Tempel eine Verehrung Gottes wünsche, die der Stimmung des an Jahwe sich haltenden Herzens Ausdruck verleihe und mit der gesamten Haltung des Lebens in Einklang stehen müsse. Wir begreifen, daß Jeremia mit dieser Rede des Volkes Zorn entflammte, die er in solch kritischer Zeit, wo die Leute noch an das letzte vermeintlich so feste Rettungsmittel sich anklammerten, gegen den Tempel hielt, und daß er vor Gericht gestellt wurde, kommt es doch heute noch vor, daß Männer, die in allem Ernste und wenn auch vielleicht nicht mit derselben principiellen Schärfe und prophetischen Kraft, doch mit ähnlichem Schmerze gegen schlimme Ordnungen und schwere Mißbräuche der Kirche reden oder schreiben, zur Verantwortung gezogen werden. Dort in Jerusalem ließ sich der Gerichtshof durch die Geschichte belehren, welche einen Propheten Micha kennt, der unbehelligt von dem Falle Jerusalems und seines Tempels hatte reden dürfen (Micha 3, 12), und sprach den verklagten Propheten frei.

Wir mußten diese Rede Jeremias gegen den Tempel und die Opfer heranziehen, weil sie uns die instruktivste Parallele dazu ist, wie der Prophet das geschriebene Gesetzbuch beurteilt. Behalten wir sie im Auge, so werden wir davor bewahrt, daß wir Jeremias Worte Kap. 8, 8 als bedeutungslos ansehen, oder dann sie dahin verstehen, als ob sie ihre Spitze auch gegen den Inhalt des Gesetzes selber und die gute Absicht der Verfasser und Beförderer des Werkes richteten. Jeremia redet in jenem Kapitel von dem

Zustand des Volkes. Wichtig sind namentlich V. 6 ff. „Der Prophet horcht hin, was sie im Volke reden, — sie reden Unwahrheit, keiner empfindet Reue über sein böses Thun, daß er spräche: Was habe ich gethan? Ein jeder folgt seinem verkehrten Laufe, wie ein Pferd, das in der Schlacht drauflosstürzt. Während ein Storch, der am Himmel fliegt, seine Zeit wohl kennt, und Turteltaube und Schwalbe die Zeit ihrer Heimkehr innehalten, kümmert sich sein Volk um den Willen Jahwes nicht. Wie könnt ihr doch sagen: Weise sind wir und Jahwes Thora ist bei uns! Ja freilich! Man sieht, wie zur Täuschung der Lügengriffel von Schreibern sich in Bewegung gesetzt hat. Sie werden zu Schanden werden, die Weisen, bestürzt und ergriffen, sie haben ja Jahwes Wort verachtet, und was für Weisheit könnten sie da besitzen! Darum soll Strafe und Gericht kommen über alle die Gewinnsüchtigen und über die Propheten und Priester, die alle Trug üben und den Bruch der Tochter meines Volkes auf leichtfertige Weise heilen, indem sie, obgleich kein Heil sich kundgiebt, immer von Heil und Heil sprechen." Man hat die Tragweite dieser Worte dadurch abschwächen wollen, daß man unter den hier erwähnten Schreibern im Gegensatz zu den Schreibern der Thora Jahwes, wie sie im Deuteronomium vorliegt, falsche lügnerische Schriftgelehrte verstehen wollte. Man verglich damit die häretischen Evangelien der alten christlichen Kirche und stellte in ähnlicher Weise die „orthodoxe" Schule, die im Deuteronomium sich Ausdruck verschafft habe, den ketzerischen Produkten dieser „Lügengriffel" entgegen, oder begnügte sich etwa auch mit der Annahme von betrügerischen Copien des Gesetzes, die in Umlauf gebracht seien[1]. Aber davon ist nicht die Rede, daß hier verschiedene Klassen von Schreibern, von Priestern und Propheten zu unterscheiden wären, auch nicht davon, daß eine doppelte Thora im Umlauf sich finde. Ebenso wenig werden den Schreibern selber böse Absichten zugeschrieben, sie heißen nicht betrügerische Schriftgelehrte, sondern das Instrument, das sie in guten Treuen und mit den besten Absichten handhabten, hat sich als ein trügerisches Mittel

[1] Cheyne a. a. O. S. 62. 80 und 157.

erwiesen und kann darum nach dem Zustand, den es schließlich im Volke zu Stande gebracht hat, ein Lügengriffel genannt werden. Es hat den Bruch doch nur auf leichtfertige Weise geheilt; die Aerzte, vom Propheten bis zum Priester, haben in Wahrheit keine Heilung gebracht. Somit sagt Jeremia, daß es offenkundig am Tage liege, daß die Niederschrift des Gesetzes, so gut sein Inhalt sei, verhängnisvoll geworden ist, daß sie die gewünschten Folgen verfehlt und darum getäuscht habe. Die nach Anleitung des trefflich niedergeschriebenen Gesetzes ausgeführte Reformation hat nicht dazu geführt, daß man den Willen Gottes, die Art und Weise Jahwes und seiner Verehrung erkannte und diese Erkenntnis bethätigte. Der so zur Erneuerung des Volkes eingeschlagene Weg hat sich nicht als sicher zum Ziele führend erwiesen; ein neuer schwerer Schaden ist daraus erwachsen, daß die Besitzer der geschriebenen Thora sich nun weise dünken und die lebendige Auffassung des Willens Jahwes erstarrt ist, also statt neuen Lebens vielmehr Verstocktheit und Versteifung erfolgt ist. Wir wiederholen nochmals, daß damit durchaus keine Verurteilung über den Inhalt der Thora selber gegeben ist, sondern über den falschen Gebrauch, den die leitenden Kreise, welche sie im Volke einzuführen hatten, und das Volk dann selber davon machten; die Thora selber ist nicht verurteilt, so wenig als der Tempel und die Opfer an sich von Jeremia als ein Unrecht und eine Gottlosigkeit bezeichnet sind. Ihr Inhalt, ihre Gedanken und die ihr zu Grunde liegenden Überzeugungen werden von Jeremia in keiner Weise beanstandet; aber die so Gutes verheißende Niederschrift hat die Erwartung getäuscht und die Thora dem Mißbrauch ausgesetzt, der thatsächlich erfolgt ist, und statt Besserung und Befreiung von den alten Sünden zu bringen, ist durch Hinzufügung der neuen Sünden der stolzen Selbstüberhebung und Selbstgerechtigkeit der Zustand des Volkes verschlimmert.

Dieses Urteil Jeremias über die Folgen des Gesetzes und seiner Annahme als Bekenntnis wird gerechtfertigt, wenn wir auf die Entwicklung der nächsten Jahre nach der Einführung des Gesetzes und namentlich nach Josias Tode, der mit starkem Arme die Reform durchgeführt hatte, einen raschen Blick werfen. Ein

großer Teil des Volkes hatte sich nur gezwungen dem Gesetze gefügt und nur auf die nächste Gelegenheit gewartet, um das lästige Joch von sich abzuschütteln. Und diese Gelegenheit kam nur zu bald und in einer Weise, daß sie ihnen in ihrem Widerwillen gegen Josias Gesetz Recht zu geben schien. Man hatte ja von der Reform sich eine glücklichere Zukunft versprochen, weil Jahwe dem nach seinen Geboten wandelnden Volke Glück und Segen bringe. Und nun hatte man nach der Meinung des Volkes in der That die Reformen ins Werk gesetzt — wie das Herz und der Sinn des Volkes dazu sich verhielten, darauf achtete und darnach fragte man nicht —, und da waren statt des Glückes die Niederlage zu Megiddo und der Tod Josias erfolgt. Rasch warf dieser Teil des Volkes, da der neue König Jojakim sein Gesinnungsgenosse war, die lästigen Neuerungen weg und fiel in das frühere Treiben, da sie Jahwes heiligem und sittlichem Wesen nichts nachfragten, zurück. Die falsche Meinung, die sie sich infolge der Reform gebildet hatten, machte sie für die Zukunft der Stimme Gottes gegenüber nur noch unempfänglicher. Die anderen Kreise im Volke, welche eifrig für Gesetz und Reform eingetreten waren und von Anfang an Jeremias Zurückhaltung nicht teilen konnten, bauten auf den Besitz der Thora, auf den gereinigten Kultus und die ordnungsgemäßen Opfer. Sie hielten fest am Bekenntnis, auch jetzt noch, als Josia gefallen war, und hofften, daß, wenn auch jetzt noch nicht, so doch sicher in naher Zukunft Jahwe ihnen helfen müsse, weil sie ja zu ihm sich bekannten. Aber dies Bekenntnis war kein lebendiges, sie achteten nicht auf die sittlichen Forderungen und die Stellung des Herzens zu Gott. Sie verstanden nicht die enge Verbindung, welche das Gesetz zwischen Glauben und Leben, zwischen Religion und Sittlichkeit hatte herstellen wollen. Sie versteiften sich auf den Besitz der Thora und ihre Befolgung da, wo es in augenfälliger Weise geschehen konnte ohne ernstliche sittliche Anstrengung. Ihr Glaube war nicht das rechte Vertrauen auf Jahwe, das ihre Herzen und ihren Wandel umgestalten konnte. Das führte zu jener um Jahwes eigentliche Forderung sich wenig kümmernden fanatischen Art, welche in kürzester Zukunft den Zusammenbruch des babylonischen Weltreiches

erwartete (vgl. Jer. Kap. 28: Der falsche Prophet Chananja von Gibeon, der auf zwei Jahre die Rettung voraussagte). Die Spitzen dieser Anschauung finden sich gleicherweise sowohl bei den unter den 597 mit Jojachin weggeführten Gefangenen auftretenden und durch anstößigen Wandel sich deutlich verratenden Propheten Achab ben Kolaja und Zedekia ben Maaseja und dem ebendaselbst zum Aufruhr wider Nebukadnezar mahnenden Schemaja von Nechelam (Jer. Kap. 29), welche die Gefangenschaft nicht begreifen konnten, wie andrerseits in der Meinung der noch nicht Weggeführten, als wären sie besser und wären die Gefangenen die schlechten Feigen, die niemand genießen mag, während sie selber vielmehr mit diesen zu vergleichen sind (Jer. Kap. 24). Was für eine Stimmung und Anschauung die Reform aber zeitigte, oder mindestens nicht einfach unmöglich machte, und wie genau man es mit Gottes Wesen und Willen nahm, zeigt jene instruktive Maßregel, welche die Großen in Jerusalem in der Not der Belagerung ergriffen, daß sie nämlich alle hebräischen Sclaven und Sclavinnen nach dem Gesetze und sogar noch mit Überbietung des Gesetzes freiließen, um Jahwe zu beschwichtigen, aber kurze Zeit nachher, als die Gefahr abgewandt schien, die Freigelassenen wieder in die alte Sclaverei zwangen (Kap. 34)[1].

Bei solchen Erfahrungen kann man Jeremias Urteil über den Erfolg, den die das Gesetz niederschreibenden Kreise erreichten, nicht zu hart nennen. Was sie verbinden wollten, Glauben und Leben, fiel doch wieder auseinander; die prophetischen Forderungen und die hohe prophetische Anschauung kamen zu kurz; es blieb alles in allem bei einer kultischen Reform. Aber auch zu hoch und zu fein kann man dieses Urteil Jeremias nicht finden. Es liegt ganz auf der Linie zu seinem erhabensten Worte, wo er von dem neuen Bunde redet, da Jahwe seine Thora in das Innere der Glieder seines Volkes legen und auf ihr Herz schreiben werde, so daß keiner mehr dem andern die Kenntnis Jahwes wird beizubringen haben, sondern alle vom Kleinsten bis zum Größten ihn kennen werden (Jer. 31, 31 ff.). Hier ist zum klaren zusammen-

[1] Vgl. meinen Jeremia von Anatot. Basel, 1889. S. 26 ff. 45 ff. 49 f.

fassenden Ausdruck gekommen, was vorher bald von dieser, bald von jener Seite vom Propheten beleuchtet war, hier findet es seinen Abschluß, zu dem seine früheren Aussagen die verschiedenen Stufen bilden. Jeremia forderte von Anfang eine Beschneidung des Herzens, eine rechte Stellung des Herzens zu Jahwe. Die bringt der Besitz des geschriebenen Gesetzes nicht sicher zu Stande; er führt vielmehr leicht zur Selbstüberhebung und zu einem Stillstand auf halbem Wege, wo man dem Heile ferner bleibt, als wenn man ihn nicht gegangen ist, weil man sich einbilden kann, das Heil zu besitzen, und darum zu jeder lebendigen Erfüllung von Gottes Willen unfähig wird und der Einsicht, einer andern Hilfe zu bedürfen, sich verschließt. Es erweisen sich alle eigenen Wege und Mittel zur Hülfe als falsch; eher kann ein Pardel seine Flecken und ein Mohr seine Farbe wandeln, als daß es dem an das Böse gewöhnten Volk von sich aus möglich ist, Gutes zu thun. Jahwe muß selber die Thora dem Menschen ins Herz geben, die Erkenntnis seines Willens muß durch die rechte Herzensstellung zu Jahwe erlangt werden. Wo dies fehlt, ist kein Ganzes zu finden, und auch das Halbe, das sich zeigen mag, ist nicht rechter Art: Der Glaube ist ein falscher und ungenügender und der Wandel ein lebloser, der Gottes Willen niemals entspricht.

Jeremias Urteil gilt nur über das josianische Unternehmen, mit einem Bekenntnis, das für alle bindend gemacht wurde, eine Erneuerung im Volke zu Stande zu bringen. Aber niemand kann verkennen, wie sein Urteil auch jede statutarische Feststellung dessen, was Glauben ist, mitbetrifft. Die Niederschrift an sich ist kein Fehler, aber sie birgt in sich eine Gefahr bei unrichtiger Beurteilung ihres Wertes und bei unlebendiger Auffassung. Auch jetzt noch ist bei einem Bekenntnis diese Gefahr nicht so außer Gesichtskreis; die bloße Zustimmung zu demselben führt noch heute zur Täuschung. Auch dem bestformulierten Bekenntnis gegenüber ist mehr erforderlich, wenn es nicht das religiöse Leben erstarren lassen und unterbinden soll. Wer nur äußerlich an ihm haftet, bleibt in seinem inneren Leben zurück, er rettet vielleicht den

Schein der Bekenntnistreue, ist aber darum noch lange nicht ein rechter Bekenner des Glaubens, den das Bekenntnis ausdrückt. Hier gilt es: der Buchstaben tötet, wenn das Bekenntnis nur ein angelerntes Menschengebot ist, aber der Geist macht lebendig. Es ist ein Säen des guten Samens unter die Dornen, aber keine fruchtbringende, erfolgreiche That wächst daraus hervor.

Jeremia hatte andres im Auge, ihm schwebte ein andres Ziel vor. Das Gesetz sollte lebendige Bewegung bringen, die niemals und nirgends erstarre; das Bekenntnis sollte helfen, daß man den Glauben an Jahwe verstehe. Dazu hatte er seine Mission in den Städten Judas ausgeführt. Aber alle Mittel schlugen fehl, eine Bekehrung von Herzen, ein stetiges Hören auf Gottes Stimme zu schaffen. Das Gesetz und Bekenntnis hatte nicht den erhofften Erfolg, seine eigenen Bemühungen darum wurden nicht verstanden. Gibt es denn da kein Heil? Mußte er nicht sich doch für die Zeit mit dem begnügen, was ein solches normatives Gesetz leisten kann, daß es die gröbsten Auswüchse beschneidet, und dann jeweilen der folgenden Zeit eine immer tiefere Begrenzung und Einengung des Lebens überlassen? Sollen nicht so in einem fort immer Reduktion und Beschneidung erfolgen, so daß endlich aus dem ungeformten Granitblock eine vollendete Statue entsteht? Jeremia kann diesen Weg nicht betreten, er kann keinen Bund schließen und nicht gemeinsame Sache machen mit den Opportunisten und Kasuisten, die immer genauer und enger in immer unentschlüpfbareren Formeln das Bekenntnis feststellen wollen. Er hat Angst vor solch einer Statue, so herrlich sie sein mag, und so fein sie auch ausgemeißelt ist; denn sie ist starr und besitzt kein Leben, keine Kraft noch Wirkung geht von ihr aus. Es hat solches Thun in der That, auch wenn sie in anderem Stoffe arbeitet, eine ganz verzweifelte Ähnlichkeit mit jenem Kunstwerk der Schriftgelehrten und Rabbinen, dem Jesus keine Sympathie entgegenbringen konnte. Aber gehört denn Jeremia nicht zu den unpraktischen Leuten, die das Leben nicht kennen und mit den wirklichen Faktoren nicht rechnen? Ich zweifle nicht, man würde ihn heute noch vielfach einen Schwärmer und Idealisten nennen und ihm entgegen auf die praktischen Erfolge der andern hinweisen, die mit der Zeit und den Menschen zu rechnen wissen.

Aber auch dieser Vorhalt könnte ihn in seiner Überzeugung nicht wankend machen; denn Jeremia gehört nicht zu den Erfolgtheologen, welche durch den augenblicklichen Erfolg das Urteil über allerlei Machenschaften sich verwirren lassen, er behält auch ob der Zahl der Proselyten, auf die man ihn verweist, seine Augen offen, daß er die Art und Weise derselben beachtet und frägt, ob es nicht ärger mit ihnen stehe als vorher. Ich denke darum auch, er könnte ruhig mit allem Rechte behaupten, daß er vielleicht das Leben und des Menschen Herz besser kenne, als alle jene Schriftgelehrten und Kasuisten. Er könnte darauf hinweisen, was seine Erfahrung war, und was ein andrer nach ihm sagte: Jünglinge werden matt und müde, und junge Männer straucheln; die auf Jahwe harren, gewinnen aber frische Kraft, sie kriegen neue Flügel wie Adler, sie laufen, ohne zu ermüden, und schreiten voran, ohne matt zu werden. Ihm erschien es nicht als das Wichtigste, um dem Kranken und Müden zu helfen, daß man ihm Anleitung gebe, wie er wandeln solle, und aufs genaueste die Bewegung der Füße beschreibe, sondern daß ihm die Kraft nahe gebracht und zu Teil werde, welche ihn aufzustehen und zu wandeln befähigt. Er sah das Unvermögen der Menschen ein, sich selber zu helfen; wo andre noch immer die ungenügenden Hilfsmittel verwenden, da schaut er schon aus und weist hin nach dem rechten Weg. Er weiß, daß von innen die Erneuerung kommen und das Herz beschnitten werden muß, daß es nicht eine Heilung sein muß, die die Krankheit mit äußerlichen Weisungen obenhin zu bessern scheint und den Herzkranken mit allerlei Pflästerchen behandelt, sondern die den Herzen neue Kraft bringt, um nach innerem Triebe dem göttlichen Willen gemäß zu wandeln. Daß die Menschen sich selber nicht heilen können, schließt das Heil nicht aus, wenn sie nur einmal die falschen Ärzte und Heilmittel aufgeben wollten. Denn Gott verläßt sein Volk nicht; eher hören die Naturgesetze auf, als daß er sein Heil durchzuführen unterließe. Ein neuer Bund wird geschlossen, nicht wie Moses, nicht wie Josias Bund, nicht neue Gebote und Gesetze werden gebracht, sondern eine Umwandlung der Herzen von Gott. Die Erkenntnis Gottes in den Herzen ist Gottes Werk und Gottes Geschenk, und das

Thun und Wirken ist die Frucht dieser Erkenntnis und somit auch Gottes Gabe.

Man kann darum auch kein großes System von Jeremias theologischen Gedanken aufbauen; er hätte auch deshalb keine Angst, er fußt im Mittelpunkt. Und wer das Entscheidende, das Lebendige, die Lebenskraft festhält, und dort seinen festen Punkt hat, besitzt mehr als der, welcher die prächtigste Peripherie umfaßt und die äußersten Spitzen in treffliche Formeln zum Lernen gebracht hat, aber dabei ihr Leben vergißt. Wie der Riese Antäus, um seine Stärke zu erneuen, zur Mutter Erde, muß ein jeder zu der Lebenskraft zurückkehren, die Gott uns giebt, und immer wieder von ihr sich durchströmen lassen, und auch hier heißt es: die Hälfte ist mehr als das Ganze, ein Senfkörnlein von wahrhaftigem Leben mehr als die bis ins feinste ausgeführte tote Statue, ein Fünklein göttlicher Kraft weit mehr als das prächtigste zu Papier gebrachte System.

Christenthum und Buddhismus in ihrem gegenseitigen Verhältniß.

Von

Lic. **Rudolf Handmann,**

Pfarrer in Basel.

Zu der Zeit, da im Volke Israel das Christenthum geboren wurde und dazu bestimmt war, unter dem Einfluß der abendländischen Cultur zur Weltreligion erhoben zu werden, hatte im fernen Indien eine andere Religion schon längst die Grenzen ihres ursprünglichen Landes überschritten und sich im Verlauf mehrerer Jahrhunderte in gewissem Sinn als Weltreligion bewährt. Es ist dies der Buddhismus, welcher mit derselben Kraft und Beharrlichkeit die Völker des Ostens eroberte, wie das Christenthum sich nach Westen ausbreitete. Beide Religionen führten ihren Ursprung auf gewisse Persönlichkeiten zurück, welche kraft ihrer religiösen Genialität die Räthsel des Lebens gelöst und auf die tiefsten Fragen des menschlichen Herzens eine befriedigende, glaubwürdige Antwort gefunden hatten; beide hatten im Laufe der Zeiten ihre Entwicklung, ihre Geschichte, bei welcher trotz mancherlei Entstellungen und Spaltungen der Grundgedanke sich doch immer lebendig erhalten und sich immer wieder aufs Neue in den Vordergrund gestellt hat, so daß auch noch heute beide den vollkommenen Anspruch erheben, die tiefsten Bedürfnisse des Menschenherzens zu befriedigen und der leidenden Menschheit die Erlösung zu bringen. Eine Vergleichung dieser beiden Religionen, welche durch mancherlei Berührungspunkte sowohl in der Geschichte als in der Lehre, ganz besonders aber durch den beiden Religionen zu Grunde liegenden Zweckgedanken nahe gelegt wird, wird sie uns in ihrem

gegenseitigen Werth erkennen lassen und uns zeigen, welche von ihnen ihrem sittlichen Gehalte nach nothwendig als die höhere gelten muß.

Eine solche Vergleichung wird aber auch durch die Thatsache nahe gelegt, daß der Buddhismus in der neueren Zeit in besonderer Weise in den Vordergrund getreten ist und in gewissen Kreisen sich einer immer größeren Beachtung, man kann sogar sagen Beliebtheit zu erfreuen hat, und zwar ist das Interesse, welches ihm in letzter Zeit in Europa entgegengebracht wird, keineswegs bloß, wie man glauben möchte, ein rein wissenschaftliches, sondern ein tieferes, in gewissen z. Th. antichristlichen Zeitströmungen begründetes, so daß in der That manche, welche aus geistigem Hochmuth oder aus sittlicher Erschlaffung dem einfachen, gesunden Christenthum keinen Geschmack mehr abgewinnen können, in den Gedanken des Buddhismus ihre religiösen Bedürfnisse zu stillen suchen und sich damit über die einfachen Christen erhaben glauben. Dabei ist freilich nicht an den Buddhismus zu denken, welcher ähnlich wie der mittelalterliche Katholicismus in allerlei Aberglauben und Götzendienst versunken ist und den geistigen Gehalt der Lehre in allerlei heiligen Gebräuchen und Regeln veräußerlicht hat, sondern an den ursprünglichen Buddhismus, welcher wesentlich als eine Religion des Geistes seinem Prinzipe nach nur für einen kleinen Theil von Menschen, d. h. für die geistig weiter Vorangeschrittenen ganz verständlich war. Dieser Buddhismus, welcher auf mancherlei tiefsinnigen Speculationen beruht und seinen Anhängern eine bis ins Kleinste ausgearbeitete Weltanschauung ermöglicht, hat sich unter dem Deckmantel der Philosophie in das europäische Denken eingeschlichen und auf diesem Wege mancherorts als ein narkotisches Betäubungsmittel Verstand und Gemüth der Menschen für das einfache, lautere Christenthum abgestumpft, nicht zum Mindesten auch durch den größten und erfolgreichsten Philosophen der Neuzeit, durch Schopenhauer, welcher, wie Gottfried Keller sagt, als ein Zaubervogel im einsamen Busch manchem den Gott aus der Brust hinweggesungen hat. Der philosophische Pessimismus der neueren Zeit ist nichts Anderes als eine moderne Wiederholung jener schwächlichen, ungesunden Weltanschauung des indischen Geistes, wie

sie ein charakteristisches Merkmal des Buddhismus geworden ist, und geht Hand in Hand mit der Auflösung des Glaubens an einen lebendigen, persönlichen Gott. Pessimismus und Pantheismus sind darum auch heute für Viele, welche durch eine rationalistische Kritik dem Christenthum glauben enthoben zu sein und doch zu feinfühlig organisirt sind, als daß sie den Egoismus zum allein wahren Lebensprinzip zu erheben vermöchten, die beiden Grundlagen, auf welchen sie eine Weltanschauung aufbauen, die ihre religiösen Bedürfnisse befriedigen soll. Dazu kommt noch, daß der moderne Geist sich vielfach wie aus Uebersättigung und aus Ueberdruß mit Vorliebe von der europäischen Cultur ab und fremden Culturen zuwendet und sich in Kunst und Religion bei fremden Völkern zu entleihen sucht, was ihm selbst an unmittelbarer Empfindung abhanden gekommen ist. Was Wunder, wenn die Buddhisten, durch solche Erscheinungen angeregt, nach jahrhundertelangem Schweigen wieder anfangen, ihre Lehre auch nach Europa hinüberzupflanzen, wenn sie durch Einrichten buddhistischer Gottesdienste, oder durch Halten von Vorträgen und Herausgabe von Katechismen anfangen, unter den Christen offen für ihre Religion Propaganda zu machen. Hat sich doch einer ihrer neuen Apostel zu der Hoffnung versteigen können, „daß nun in Europa die Zeit wieder reif geworden sei, wo die westlichen Abkömmlinge der Arier die reine unverfälschte Lehre des Buddha hören und erkennen können. Diese reine Lehre werde in Europa die Religion der Zukunft sein und eine Umwälzung der Geistesrichtung und Anschauung der europäischen Völker herbeiführen, wie sie seit der Einführung des Christenthums nicht dagewesen ist".[1] Derselbe hat ferner auf Grund dessen, was dem Christenthum oft bis zum Wortlaute mit dem Buddhismus gemeinsam ist und mit Berufung auf das höhere Alter des letzteren, die Behauptung gewagt: „Die Grundlehren des Christenthums sowie das ganze Auftreten des Stifters sind offenbar buddhistischen Ursprungs und der liebevolle Nazarener, dem auch jeder Buddhist seine Verehrung zollen wird, war ein Arahat, der das Nirwana erreicht hatte."[2]

[1] Buddhistischer Katechismus. 2. Aufl. Braunschweig 1888. S. 36.
[2] A. a. O.

Die Parallelen zwischen Buddhismus und Christenthum sind freilich nicht nur in einzelnen Punkten der Lehre, sondern auch in der Geschichte und der Entwicklung derselben so auffallend, daß es im Grunde nicht zu verwundern ist, wenn gewisse Richtungen der modernen Wissenschaft, welche überall Zusammenhänge aufdecken und Alles aus äußerlichen Einflüssen erklären wollen, auch dazu gekommen sind, das Christenthum aus dem Buddhismus abzuleiten. Noch bevor ein buddhistischer Bettelmönch sich mit solchen Behauptungen hervorwagte, haben christliche Gelehrte schon einen ähnlichen Zusammenhang darthun wollen, so Seydel[1], welcher unsern Evangelien eine jener legendenhaften Lebensbeschreibungen des Buddha als Vorlage meinte an die Seite setzen zu müssen, oder Happel[2], welcher im Johannesevangelium eine Umdeutung christlicher Ideen durch buddhistische Gedankenreihen meinte nachweisen zu können. Sie haben freilich mit ihren scharfsinnigen, aber allzu gekünstelten Hypothesen wenig oder keine Anhänger gefunden, haben aber doch den Schein geweckt, als besäße das Christenthum dem Buddhismus gegenüber so wenig originale Lebenskraft, daß es bei dem letzteren auf Entleihen ausgehen müßte. So konnte schließlich auch die seltsame Hypothese aufgestellt werden, daß diese beiden Religionen, wenn sie, die eine sich nach Westen, die andere sich nach Osten ausbreitend, auf ihrer Reise um die Welt auf neutralem Boden an der Ostküste Amerikas zusammentreffen würden, sich dort verschmelzen und aus dieser Verschmelzung sich eine neue Weltreligion, die Religion der Zukunft erheben werde. Eine so unklare Vermischung dieser beiden Religionen, wie sie sich in dieser Hypothese ausspricht und heute bei vielen der sogenannten Gebildeten an der Tagesordnung ist, vergißt eben neben dem Vielen, was sie miteinander gemein haben, den tiefgreifenden Unterschied, welcher die beiden auseinanderhält, daß das Christenthum so hoch über dem Buddhismus steht, wie rechte, zielbewußte Sittlichkeit über der blinden Natur. Von da aus, d. h. ihrem inneren

---

[1] Rudolf Seydel, Das Evangelium von Jesu in seinen Verhältnissen zu Buddhasage und Buddhalehre. Leipzig 1882.

[2] Jahrbücher f. protest. Theol. von Hase, Lipsius ꝛc. 1883, 3. Heft.

Werthe nach möchte ich darum im Folgenden die beiden mit einander vergleichen und sie in ihren Grundgedanken einander gegenüberstellen, indem ich mich dabei auf das Wichtigste beschränke und für das Weitere auf die verschiedenen Handbücher über den Buddhismus verweise, unter welchen ich besonders Oldenberg gegenüber zu Dank verpflichtet bin.[1]

I.

Was den Buddhismus, äußerlich betrachtet, zur Höhe des Christenthums heraufhebt und darum vor allem zu einem Vergleiche herausfordert, ist die Identität des Grundgedankens, welcher bei beiden Religionen im Mittelpunkte steht, des Gedankens der Erlösung. Der Buddhismus will gleich wie das Christenthum die Menschen erlösen. Alles ist von diesem Gedanken beherrscht, Alles durch ihn bestimmt, in dem Begriff der Erlösung ist auch für den Buddhisten das höchste, erstrebenswertheste Gut enthalten, zu dessen Besitz ihm seine Religion verhelfen soll. „Wie das große Meer, so heißt es, nur von einem Geschmacke durchdrungen ist, von dem des Salzes, also ist auch, ihr Jünger, diese Lehre und diese Ordnung nur von einem Geschmack durchdrungen, von dem Geschmack der Erlösung". Auch wenn wir vorläufig diesen Begriff ganz allgemein fassen, so zeigt sich schon darin, wie hoch der Buddhismus über all jenen Religionen steht, welche wir sonst unter dem Namen heidnische zusammenfassen, weil sich in dem Bedürfniß nach Erlösung eine Selbsterkenntniß des Menschen, verbunden mit einer Betrachtungsweise des irdischen Lebens kund thut, welche nur im Christenthum etwas Aehnliches aufzuweisen hat und sich darum auch mit der christlichen Betrachtungsweise in manchen Punkten enge berühren muß. Der Gedanke der Erlösung ist der höchste Zweck, welchen eine Religion haben, das höchste Ziel, welches sie in Aussicht stellen kann. Damit die Menschen denselben erfassen resp. das Bedürfniß nach einer Erlösung empfinden, muß der naive frohe Kindersinn des Naturmenschen, welcher den äußeren Schein der Dinge für das einzig Wirkliche hält und

[1]) Die Litteratur über den Buddhismus findet sich zusammengestellt bei Chantepie de la Saussaye, Religionsgeschichte, I, S. 390.

darum in ihm sein Genüge findet, abgestreift und mit einer tieferen Erkenntniß in den Zusammenhang der Dinge und mit einer anderen Werthschätzung derselben vertauscht werden. Die äußere Nöthigung zu einer solchen Vertiefung der Lebensanschauung geben wohl in erster Linie die sich bald von selbst aufdrängenden Gedanken des Todes und der Vergänglichkeit, in noch höherem Grade aber das mit der wachsenden Selbsterkenntniß Hand in Hand gehende Bewußtsein der Sünde und das daraus sich von selbst ergebende Schuldgefühl, welches, in Verbindung mit eben jenen anderen Gedanken von der Unbeständigkeit alles Irdischen, im Menschen allmählich das Erlösungsbedürfniß entwickelt.

Die Vorgeschichte des Christenthums zeigt uns deutlich, daß der Gedanke der Erlösung seine Geschichte, seine Entwicklung hat, und wir können diese Entwicklung im alten Testamente verfolgen. Das alte Testament bildet darum die nothwendige Vorstufe des Christenthums, ohne welche wir uns das letztere als geschichtliche Größe nicht denken könnten. So ist auch der Buddhismus nicht unvermittelt in die Welt gekommen, sondern hat in den verschiedenen Entwicklungsphasen der indischen Religionen seine naturgemäße Vorgeschichte. Und da ist es nun überaus interessant zu sehen, wie gewissermaßen aus ganz verschiedenartigen Voraussetzungen hier und dort das religiöse Bedürfniß doch bei demselben Begriff anlangen und ihn als Grundgedanken einer neuen Religion zu Grunde legen konnte. Der christliche Begriff der Erlösung hat freilich seine bestimmte Gestalt, seinen spezifischen Inhalt erst durch Christum erhalten, welcher kraft seiner innigen Gemeinschaft mit Gott das Verhältniß des einzelnen Menschen zu Gott von einer besonderen Seite beleuchtete, d. h. uns geoffenbaret hat. Aber das Erscheinen Christi, das Verständniß dessen, was er Neues gebracht hat, ist bedingt und bestimmt durch die religiöse Entwicklung, welche sich im Verlauf mehrerer Jahrhunderte in der wunderbaren Geschichte des Volkes Israel, des von Gott zu eben diesem Zwecke besonders auserwählten Gottesvolkes vollzogen hat. Wir können diese Entwicklung kurz dahin zusammenfassen, daß sie erstens darauf ausging, den ursprünglichen Nationalismus zu durchbrechen und zum Universalismus zu erheben, den Gott Israels

auch als den Gott der anderen Völker, ja der ganzen Welt anzuerkennen, — und dann den Schwerpunkt des religiösen Lebens immer mehr von Außen nach Innen zu verlegen und demgemäß nicht bloß das ganze Volk, sondern jeden Einzelnen als in einem besonderen Verhältniß zu Gott stehend zu betrachten. Dadurch wurde der in Zeiten äußerer Noth und schwerer Drangsal lebendig gewordene Gedanke einer nationalen Erlösung verinnerlicht, vertieft zum Gedanken einer individuellen Erlösung. Hier ist also das Erlösungsbedürfniß auf dem Boden einer spezifisch geschichtlichen Religion emporgewachsen, indem der Gott, welcher die Geschicke seines Volkes mit besonders deutlicher Hand leitete, immer mehr als ein Gott der Heiligkeit und Gerechtigkeit erkannt und sein Wohlgefallen resp. seine Hilfe und sein Beistand darum auch immer mehr von der Erfüllung sittlicher Pflichten abhängig gemacht wurde. Als die Hauptträger und Förderer dieser Entwicklung stehen die mächtigen Gestalten der Propheten im Vordergrund, welche durch eine reinere Gotteserkenntniß und durch besonderes Hervorheben und Betonen der sittlichen Güter und der sittlichen Forderungen die mehr auf das Aeußere gerichtete Volksreligion vertieft und vergeistigt haben.

Anders aber nun im Buddhismus, wo eine Art mystischer Naturreligion, deren Kennzeichen ein phantastischer Polytheismus war, die Grundlage oder den Ausgangspunkt bildete. Diese polytheistische Grundlage war im Laufe der Zeit mit allerlei philosophischen Spekulationen überbaut worden, wie denn überhaupt die Lebenskraft des indischen Volkes sich immer mehr in einer Vorliebe für allerlei tiefsinnige Spekulationen als in einer wirklich lebendigen Geschichte zum Ausdruck brachte. Der Polytheismus wurde zu leeren Abstractionen verflüchtigt und an Stelle der vielen Götter wurde eine unpersönliche, unvergängliche Weltursache gesetzt, das Brahma, aus welchem Alles hervorgeht, zu welchem Alles zurückkehrt, durch welches Alles ins Dasein gerufen ist. Das Denken brauchte von da nur noch einen Schritt weiter zu gehen und in diesem Brahma, in dieser welterhaltenden Lebenskraft, den Urquell des Geistes zu erkennen, so war damit ein Gott über alle Götter gegeben, freilich unerkennbar, weil unpersönlich, aber als Geist

überall vorhanden, selbst im eigenen Ich, von der sinnlichen Welt zwar so getrennt wie die Abstraction von der Wirklichkeit, aber als letzter Grund und Ursache derselben doch das einzig Wirkliche, das einzig Bestehende, das einzig sich Gleichbleibende d. h. Unvergängliche. Dieser ewigen Ruhe des Allgeistes gegenüber mußte das irdische Leben mit seinem ewigen Wechsel, mit seinen Leiden und Schmerzen als die größte Armseligkeit empfunden werden; dem irdischen Leben zu entfliehen und zu jenem Ewigen, als dessen Theil man sich fühlte, zurückzukehren, erschien als das köstlichste Ziel, schien ungetrübte Seligkeit in Aussicht zu stellen. So entwickelte sich auf Grund philosophischer Spekulation für diejenigen, welche mit diesen Gedanken Ernst machten, das Bedürfniß nach Erlösung, indem das irdische Leben mit seinen Schattenseiten immer mehr als etwas Armseliges, Werthloses, als ein Leiden erschien, bis sich diese Lebensanschauung schließlich in einem krankhaften Pessimismus vollendete. Eine Steigerung erhält dieser Pessimismus noch durch die phantastische Lehre von der Seelenwanderung, sofern sich dieses armselige Dasein durch unzählige Wiedergeburten in's Endlose fortsetzen kann, so daß dadurch auch das Erlösungsbedürfniß eine neue Steigerung erfährt. Die Entwicklung dieser Gedankenreihen liegt für uns mehr oder weniger im Dunkeln, wie überhaupt unsere Kenntniß des vorbuddhistischen Indien eine sehr lückenhafte ist. Nur soviel ist deutlich zu erkennen, daß wie im alten Bunde die Propheten durch ihre sittliche Größe und durch ihr gewaltiges Hervorheben der sittlichen Momente ihrer Religion dieselbe von Stufe zu Stufe emporgehoben haben, in Indien die Priesterkaste, die Brahmanen, welche eine immer mächtiger werdende Stellung einnahmen, die geistigen Führer gewesen sind und mit ihren Spekulationen die ursprüngliche Naturreligion der Veden zu einem philosophischen Pantheismus erhoben haben.

Aus diesen beiden Entwicklungsreihen ergibt sich nun aber von selbst, daß, wenn sie auch beide bei demselben Begriff als End- und Zielpunkt ihrer Religion anlangen, beim Begriff der Erlösung, derselbe doch den verschiedenen Voraussetzungen gemäß einen verschiedenen Inhalt haben und sich auch auf verschiedene Weise

realisiren muß. War das Erlösungsbedürfniß im Judenvolke trotz der Wirksamkeit der Propheten der Hauptsache nach noch ein äußeres geblieben, wie es denn auch vor allem in den grobsinnlichen Messiashoffnungen zum Ausdruck kam, so ist es nun eben Christus gewesen, welcher dasselbe vertieft und ihm, wenn ich so sagen darf, seinen transcendenten Inhalt gegeben hat. Das charakteristische Merkmal aber des jüdischen Erlösungsbedürfnisses war gemäß ihrem Gottesglauben eben jenes Warten, jenes sehnsüchtige Ausschauen, jene unzerstörbare Hoffnung, daß Gott selbst durch eine besondere Gottesthat die Erlösung herbeiführen sollte. Und dies ist nun eben durch Christum in einer tieferen und umfassenderen Weise, als sie es erwartet hatten, geschehen, sofern er nicht dem Volke als Ganzem, sondern jedem Einzelnen, und wieder nicht allein dem einzelnen Israeliten, sondern jedem Menschen überhaupt die Erlösung als eine Th a t G o t t e s hat bringen wollen.

Und was ist das nun für eine Erlösung? — Christus hat, ähnlich wie die Propheten, die Blicke der Menschen bald in ihr eigen Herz und bald wieder hinüber auf Gott gerichtet und ihnen gezeigt, daß die Uebertretung seines geoffenbarten Willens Sünde sei, daß sie so unrein, so sündig, wie sie seien, mit jenem Gott nicht nur keine Gemeinschaft haben könnten, vielmehr seine Strafe fürchten und dem ewigen Verderben anheimfallen müßten, wenn sie es nicht vermöchten, sich von der Sünde oder von der Welt, sofern diese zur Sünde verleite, frei zu machen. Mit solcher Predigt war den Menschen freilich noch nicht viel geholfen, und er selbst wußte es am allerbesten, daß die Menschen, auch wenn sie es möchten, sich doch mit eigener Kraft nicht von der Sünde loslösen könnten. Aber er wollte damit nur eines erreichen, daß sie sich selbst in ihrem Unvermögen, in ihrer Sünde erkennen, daß angesichts des gerechten, heiligen Gottes das Erlösungsbedürfniß in ihnen vertieft und gesteigert werde, daß sie schmerzlich bereuend, demüthig bittend auf Gott schauen und von ihm die Erlösung erwarten sollten. Dann würden sie durch ihn, welcher eben dazu von Gott gesandt sei und sich durch Wort und That als solchen bewähre, der Erlösung wirklich theilhaft und gewiß werden können, sofern sie dann in ihm eine Offenbarung Gottes selbst zu schauen ver-

möchten, welche sie mit Trost und Frieden, mit Muth und Kraft, mit Zuversicht und Hoffnung erfüllen werde. Die Erlösung, welche er solcherweise gebracht hat, besteht also nicht nur in der Verheißung, daß Gott ihrer Sünden nicht mehr achten will, nicht nur in der Befreiung von dem drückenden Schuldgefühl, sondern Christus gewinnt eben dadurch für den Gläubigen die Bedeutung eines inneren Erlebnisses, welches sie mit Gott verbindet, so daß sie sich durch Christum innerlich in der That als andere, reine Menschen fühlen, ob sie gleich äußerlich noch die alten sind. Christus hat darum für den Erlösungsbedürftigen eine doppelte Bedeutung, einmal als Offenbarung der verzeihenden Vaterliebe Gottes, welche den Menschen von dem drückenden Bewußtsein der Schuld —, und dann als neu belebende Geisteskraft, welche den Menschen von der ihm von Geburt anhaftenden Sünde befreit, so daß hier für den Gläubigen in der That von einem inneren Erleben, von einem wirklichen Bewußtwerden der Erlösung schon jetzt in diesem irdischen Leben die Rede sein kann. Und eben dies ist das spezifisch Neue des christlichen Erlösungsbegriffs gegenüber der Religion des alten Bundes, nämlich die innere Loslösung des Menschen von Sünde und Schuld, die geistige Erhebung desselben aus der Abhängigkeit der Welt zu einem überweltlichen Gemeinschaftsleben mit Gott. Dieser Zusammenschluß mit Gott findet, sofern er sich auf die Stellung des Einzelnen Gott gegenüber bezieht, seinen deutlichsten Ausdruck in dem Verhältniß eines Kindes zum Vater. Sofern er sich aber auf das Verhältniß der Menschen unter einander bezieht, welche nun in Gott ihren gemeinsamen Vater erkannt haben und nach Loslösung von der sündigen Selbstsucht sich durch das Band aufrichtiger Liebe zu einem Ganzen verbunden fühlen, hat Christus diese neue Gemeinschaft mit Herübernahme und Vergeistigung eines alttestamentlichen Begriffes das „Reich Gottes“ genannt. Dieses Reich Gottes wird freilich erst in der Zukunft, in einer anderen Welt d. h. unter anderen Lebensbedingungen seiner Vollendung entgegengehen, aber der Erlöste ist sich der Theilnahme daran gleichwohl schon in diesem Leben bewußt, und diese seine Theilnahme als die innerlich erlebte Erlösung soll sich nun eben auch im Verkehr mit der Welt und dem Nächsten

6*

als solche bewähren und dadurch dem Leben in der Welt einen höheren Werth, eine erhöhte Bedeutung geben. Von da aus gewinnt auch Alles, was dieses Leben mit sich bringt, gute oder böse Tage, Glück oder Unglück, eine andere Werthschätzung, sofern es, am Maßstab jenes Zieles gemessen, nur vorübergehende Bedeutung erhält als ein Erziehungsmittel für ein ewiges Leben. Eine Erlösung in diesem Sinne, welche nicht nur gedacht oder in Stunden geistigen Versenkens geträumt, sondern als etwas Wirkliches erlebt und dem Einzelnen für immer fühlbar werden konnte, vermochten die Menschen sich naturgemäß nicht selbst zu verschaffen, sondern dazu bedurfte es eben der besonderen Offenbarung Gottes, wie sie uns Christus gebracht hat. Darum ist er für alle Zeiten und, sofern dies allein eine wirkliche, die Bedürfnisse des Menschen ganz befriedigende Erlösung zu nennen ist, für alle Menschen der Erlöser, das Christenthum also die wahre Erlösungsreligion.

Wie ganz anders nun im Buddhismus. Hier ruhte das Erlösungsbedürfniß nicht auf der gesteigerten Erkenntniß der Sünde und dem daraus hervorgehenden Schuldgefühl einem lebendigen Gott gegenüber, — denn der Gottesbegriff hatte sich in einem philosophischen Pantheismus verflüchtigt — sondern es ruhte auf einem aus der Erfahrung abstrahirten und durch metaphysische Spekulation begründeten Pessimismus, welcher in der ganzen Welt nur Leiden sieht, welchem das irdische Leben selbst nichts Anderes ist als Leiden, welcher darum auch nur in einer völligen Aufhebung dieses Lebens ein Aufheben auch des Leidens zu erblicken vermochte. Gab es aber für das Denken keinen persönlichen Gott mehr, welcher, frei von diesem Leiden, über den Menschen stehend, in deren Geschicke eingreifen konnte, so war man eben, religiös geredet, bei einem trostlosen Atheismus angekommen, und es blieb demnach für das Erlösungsbedürfniß keine andere Möglichkeit übrig, um dasselbe zu befriedigen, als durch fortwährendes Suchen und Streben mit eigener Kraft und eigenen Mitteln die Erlösung zu finden. Je mehr sich also der indische Geist dieser krankhaften Weltanschauung zuneigte, um so mehr machte sich ein solches Streben und Suchen nach dem Wege der Erlösung geltend, und indem dasselbe sich bald der tiefen Spekulation, bald der Weltflucht und

Askese bediente, um zu seinem Ziele zu kommen, brachte es jene Schaar von seltsamen Heiligen hervor, welche als Einsiedler und Mönche, dem Lächerlichen oft näher stehend als dem Erhabenen, dem religiösen Leben Indiens zu jener Zeit sein eigenthümliches Gepräge verleihen. Als einen solchen Pfadsucher auf dem Gebiete der Religion haben wir uns auch den Stifter des Buddhismus zu denken, nur daß es ihm, nachdem er es zuerst wie die Anderen mit brahmanischer Weisheit und nachher mit mönchischer Askese und Selbstpeinigung vergeblich versucht hatte, schließlich auf dem Wege geistiger Erhebung oder besser geistiger Versenkung gelungen ist, der gesuchten Erlösung, wie er es nannte, wirklich theilhaft zu werden. Und wie es oft nur des erlösenden Wortes bedarf, um das, was Viele in unklarem Empfinden nur ahnen, zur vollen Klarheit zu bringen, so fand auch der indische Geist in der Lehre Buddhas das zum Ausdruck gebracht, was dem religiösen Empfinden weiter Kreise schon längst als Ziel vor Augen gestanden hatte. So kam es, daß er bald über eine kleine Zahl von Anhängern verfügte, welche es sich zur Lebensaufgabe machten, die Lehre ihres Meisters nach Kräften auszubreiten, und die Folge war, daß sich um ihn eine immer größer werdende Gemeinde sammelte, welche mit der Zeit zu einer eigentlichen Kirche herangewachsen ist. Auf diese Weise ist Buddha, nachdem er nach langem Suchen endlich für sich selbst die Erlösung gefunden hatte, zum Stifter einer neuen Religion geworden, indem er sich zum Wohle seiner Mitmenschen herabließ, den gefundenen Weg auch Anderen mitzutheilen. Für das gläubige Bewußtsein ist er wesentlich Lehrer, darum wird er Buddha, d. h. der Erleuchtete und nur indirekt der Erlöser genannt, weil sich ja doch ein jeder auf Grund seiner Lehre selbst erlösen muß. So ergiebt sich von selbst, daß für den buddhistischen Glauben die Persönlichkeit des Stifters im Grunde keineswegs im Mittelpunkte steht, wie dies mit Christus für den christlichen Glauben naturgemäß der Fall ist, sondern neben der Lehre etwas mehr oder weniger Gleichgiltiges war, und erst die nach seinem Tode sich immer mehr steigernde Verehrung desselben, welche mit einer Veräußerlichung des Buddhismus Hand in Hand ging, hat seine Persönlichkeit mit den märchenhaftesten Legenden umgeben

und sie geradezu zum Gegenstand eines abergläubischen Cultus gemacht.

Worin besteht nun aber die Erlösung, welche die Religion Buddhas ihren Anhängern vermitteln soll? — Die Antwort ist geradezu verblüffend, wenn wir uns daran erinnern, daß es nicht bloß ein Einzelner ist, welcher sie giebt, sondern daß es ein ganzes Volk ist, welches darin seinen Lebenszweck zu erfüllen meint; denn sie lautet: Aufhebung des Lebens, Aufhebung der Individualität, „Rückkehr in's Nirwana". Da ist nichts von einer höheren Auffassung des Lebens, nichts von einem Verständnis für die sittlichen Aufgaben des Einzelnen wie der Gesammtheit in der Welt. Das Leben selbst ist eine Last, ist voll Schmerz und Bitterniß, ist Strafe, und nur das Aufhören desselben ist ein erstrebenswerthes Gut. Daß dieser krankhafte Pessimismus die eigentliche Grundlage bildet, auf welcher sich die buddhistische Erlösungslehre aufbaut, zeigt sich am allerdeutlichsten in der Art und Weise, wie die Buddhisten sich die Umkehr ihres Meisters zu erklären suchten. Denn da ist es nichts Anderes als die Erkenntniß der Vergänglichkeit alles Irdischen und des damit verbundenen Leidens, was ihn in seinem Lebensgenusse gestört hat. Nach der Legende, in welcher gewiß noch richtige Reminiscenzen vorhanden sind, war er der Sohn reicher Eltern, lebte in fürstlicher Pracht und Herrlichkeit, übte sich wie seine Altersgenossen in allerlei ritterlichen Spielen, hatte Weib und Kind — kurz er trank den Kelch irdischer Lust mit vollen Zügen, bis ihn bei seinen Ausfahrten nach und nach vier Erscheinungen aus seinem sorglosen Leben aufschreckten und ihm über dessen Nichtigkeit die Augen öffneten, nämlich die Erscheinung eines gebrechlichen, vom Alter niedergebeugten Greises, eines mit eiternden Geschwüren bedeckten Kranken, eines verwesenden Leichnams und endlich als Wegweiser, um diesem Elend möglichst aus dem Weg zu gehen, eines weltflüchtigen Bettelmönches. Die drei ersten Erscheinungen, verbunden mit der Antwort seines Begleiters, daß die geschauten Uebel auch ihm nicht erspart bleiben könnten, hatten ihn so erschüttert, daß ihm das Leben selbst als das größte Uebel erschien, welchem jeder Vernünftige zu entfliehen suchen müsse. Solch gewaltsame Bekehrungen, durch ähnliche Erfahrungen ver-

anlaßt, sind freilich zu allen Zeiten auch im Christenthum vorgekommen, und es ist auch nicht zu leugnen, daß die Uebel und an deren Spitze der Tod im Grunde die gewaltigsten Bußprediger sind. Aber hier ist es etwas wesentlich Anderes, hier fehlt gerade das Moment, was dem Christen vor allem Anderen das Leben zu einem Uebel macht, nämlich die damit verflochtene Sünde, das Bewußtsein der Schuld und die daraus hervorgehende Furcht vor der göttlichen Strafe. Davon ist hier mit keinem Wort die Rede, kann auch nicht die Rede sein, weil dazu das nothwendige Correlat fehlt, ein bestimmter klarer Gottesbegriff, wie ein solcher dem Christenthum zu Grunde liegt. So bleibt denn, weil an eine Ueberwindung dieser Uebel und noch weniger an ein tieferes Verständniß für dieselben, daß sie nämlich zur sittlichen Erziehung des Menschen etwas beitragen möchten, unter solchen Voraussetzungen nicht zu denken ist, in der That nichts Anderes übrig, als das Leben überhaupt für ein Uebel zu erklären und in der Aufhebung desselben die Erlösung zu erblicken. Darum beginnt die Verkündigung der buddhistischen Lehre mit dem Satz vom Leiden, als der ersten der vier Grundwahrheiten: „Geburt ist Leiden, Alter ist „Leiden, Krankheit ist Leiden, Tod ist Leiden, vom Lieben getrennt „sein — mit Unliebem vereint sein — nicht erlangen, was man „begehrt — erdulden müssen, was man verabscheut — ist Leiden". Mit einem Worte: das Dasein als Einzelwesen, als Individualität ist seiner ganzen Natur nach Leiden, und Erlösung ist nur da zu hoffen, wo dasselbe aufgehoben wird. Die buddhistische Erlösung ist also für unser Gefühl nichts Anderes als völlige Vernichtung und zwar, weil es Selbsterlösung sein soll, muß es Selbstvernichtung sein, was der Buddhist in seiner Religion erstrebt. Wenn der Mensch dem Naturleben so nahe gerückt wird, daß der Persönlichkeit als solcher keine selbständige Bedeutung mehr zukommt und sie darum nur an dem allgemeinen Schema der Vergänglichkeit gemessen wird, so ist im Grunde auch kein besseres Ziel zu erwarten. Eine solche in der Selbstvernichtung gipfelnde Lebensauffassung ist, wie auch gewisse moderne Bestrebungen zeigen, die nothwendige Consequenz eines aus dem krankhaften Pessimismus sich ergebenden Atheismus. Man möchte darum hier die Frage auf-

werfen, ob denn der Buddhismus mit solchen Voraussetzungen überhaupt noch als Religion gelten könne, ob er nicht einfach nur eine philosophische Lehre sei, nicht schlechter und nicht besser als manche andere.

Und doch wie überall da, wo eine neue Religion entsteht oder eine alte sich erneuert, das Gewissen wieder geweckt wird und die Sittlichkeit als ein unverlierbares Gut der Menschen einen neuen Aufschwung erhält, so weiß auch der Buddhist etwas von Sünde und Schuld, so wird auch da wieder der Gedanke lebendig, daß dem Menschen gewisse Thaten zum Heil, gewisse aber zum Schaden und Fluch werden müssen. Wir haben zwar gesehen, wie sich im brahmanischen Denken der Gottesbegriff, philosophisch geredet, zum Pantheismus, religiös geredet, zum Atheismus verflüchtigt hatte. Aber die so nachdrücklich in den Vordergrund gestellte Lehre vom Leiden muß, wenn sie sich mit dem alt-ehrwürdigen Volksglauben der Wiedergeburt verbindet, sich nothwendiger Weise auch auf diese ausdehnen, muß anfangen hier eine nothwendige Verkettung von Ursache und Wirkung, eine Art Vergeltung zu erkennen, so daß sich unter diesen Voraussetzungen so zu sagen von selbst der Gedanke an eine höhere Macht aufdrängt, welcher der Mensch unterworfen ist. Der Buddhismus hat, indem er die Lehre von der Wiedergeburt ohne Weiteres herübernahm, den Gedanken an eine darin sich von selbst vollziehende Vergeltung mit aller Macht in den Vordergrund gestellt und sich dadurch gewissermaßen eine sittliche Grundlage geschaffen, welche ihm im Prinzip nicht eigen war. Diese Macht nennt er das „Karma“, die nothwendige Verkettung von Ursache und Wirkung oder die „moralische Weltordnung“. Gemäß dieser Weltordnung hat es der Mensch selbst in der Hand, ob er das armselige Leben als Einzelexistenz in alle Ewigkeit durch endlose Wiedergeburten fortsetzen will oder nicht. Denn eine Wiedergeburt bedingt die andere, sei es auf einer höheren oder niedereren Stufe, je nachdem sich der Einzelne zum Leben gestellt hat. Was der Mensch säe, das werde er ernten. „Wer aus bösem Willen spricht — so heißt es — dem folgt Leiden, „wie das Rad dem Fuße folgt des Zugthieres. Wer aber aus „gutem Willen spricht, dem folgt Glückseligkeit wie sein Schatten,

„der ihn nie verläßt." Diese Lehre, welche gegenüber dem alles nivellirenden Pessimismus doch wieder den Willen des einzelnen Individuums zu seinem Rechte kommen läßt, stellt Buddha in den Mittelpunkt seiner Predigt, um damit seine Lehre vom Leiden und von der Erlösung zu begründen. Er selbst bezeichnet demgemäß den Inhalt seiner Lehre mit dem Wort „Gerechtigkeit" und die erste Predigt, welche er zu Benares gehalten hat, führt unter den Buddhisten den Titel: „die Gründung des Reiches der ewigen Gerechtigkeit". Es ist auffallend, wie sich hier christliche und buddhistische Begriffe wenigstens dem Wortlaute nach berühren.

In der besonderen Hervorhebung dieser Lehre der moralischen Weltordnung scheint ein individueller Charakterzug des Stifters des Buddhismus zum Ausdruck zu kommen, sein Gerechtigkeitssinn mußte ihn ganz besonders zum geistigen Führer geeignet erscheinen lassen, wie denn auch seine Sittenlehre von da aus, so weit dies bei seinen Grundanschauungen möglich war, die besten Antriebe erfahren hat. Seine Grundanschauungen brachten es aber mit sich, daß diese Lehre in ihrer sittlichen Wirkung wieder mehr oder weniger abgeschwächt wurde. Ist das einzelne Leben schon ein Leiden, so muß die Aussicht, dasselbe in endloser Wiederholung weiterzuführen, erst recht eine endlose Reihe von Leiden in Aussicht stellen, so daß sich auch von hier aus als einzig mögliche Erlösung ein Aufheben oder Vernichten des Lebens ergiebt. Nur Thoren sind es, welche sich durch irdische Dinge blenden lassen, ihr Herz an dieselben hängen und sich dadurch selbst allerlei Schmerzen und Ungemach zuziehen. Ihr Dasein ist eine unabsehbare Kette von unerfüllten Wünschen, von Leidenschaften und Begierden, welche ihr Ziel verfehlen und den Menschen nie zur Ruhe kommen lassen, solange ihm nicht die Augen aufgehen und er die Wahrheit erkennt. Auf diese Weise werden aber die Begriffe von Sünde und Schuld, welche durch den Gedanken der moralischen Weltordnung für einen Augenblick waren zu Hilfe gerufen worden, wieder verflüchtigt oder entkräftet und auf Unkenntniß, auf Mangel an Einsicht zurückgeführt, womit dann auch der Gedanke der Verantwortlichkeit seine Kraft verliert. Als Sünde bleibt schließlich nichts Anderes übrig als der allen Wesen innewohnende, theils

bewußt, theils unbewußt sich zur Geltung bringende Lebenstrieb, wodurch sich der Buddhismus im Prinzip geradezu als unfähig erweist, der Träger einer wirklich sittlichen Weltanschauung zu werden. Die zweite der vier Heilswahrheiten, welche von der Ursache des Leidens redet, lautet nämlich: „Dies, ihr Brüder, „ist die erhabene Lehre von der Ursache des Leidens: Es ist der „Wille zum Leben, das Trachten nach Dasein und Genuß, welches „von Wiedergeburt zu Wiedergeburt führt und bald in dieser, „bald in jener Gestalt Befriedigung sucht. Es ist das Trachten „nach Befriedigung der Leidenschaften, das Trachten nach individu- „eller Glückseligkeit im gegenwärtigen oder zukünftigen Leben". Aus dieser Aufzählung geht deutlich hervor, daß hier nicht bloß von dem Trachten die Rede ist, welches die Lehre Christi „Weltliebe" und Weltlust nennt und als eine Quelle äußerer wie innerer Leiden zu überwinden verlangt, sondern daß jedes individuelle Streben überhaupt, gleichviel auf was es sich richten mag, als etwas Verfehltes betrachtet wird. Da zeigt es sich, daß dem Buddhismus trotz seiner „moralischen Weltordnung" eine göttliche Offenbarung fehlt, welche ihm die Bedeutung des individuellen Lebens, den Werth der Persönlichkeit zum Bewußtsein bringt, so daß er trotz seiner tiefen Spekulationen in den Banden der Naturreligion, die er vergeistigen wollte, hängen geblieben ist. Nur eine bestimmte, klare Vorstellung von Gott als einer sittlichen Persönlichkeit vermag den Menschen aus dem Banne der Natur zum Erfassen sittlicher Ziele zu erheben, und nur ein solcher Glaube vermag dem Streben nach denselben auch die rechte Kraft zu geben.

Wenn wir uns nun vergegenwärtigen wollen, auf welche Weise sich der Buddhist die erstrebte Erlösung des Näheren ausdenkt, oder wie er sie zu verwirklichen sucht, so ist dafür wiederum charakteristisch, was uns in dieser Beziehung von Buddha selbst gesagt wird. Er selbst hat das Ziel erreicht, hat die Erlösung, welche er erstrebte, wirklich gefunden. Dies eben war der zweite Wendepunkt in seinem Leben, welcher ihn zum „wahren Buddha" machte und ihn damit für das religiöse Bewußtsein seiner Zeitgenossen so unendlich hoch über alle andern Menschen emporhob. Die Berichte über dieses Ereigniß sind darum voll der wunder-

barsten Dinge und können dasselbe nicht genug feiern als den großen Wendepunkt im Leben der Menschheit. Aber wenn wir von jenen volltönenden Worten, jenen legendarischen Ausschmückungen absehen und uns klar zu machen suchen, was als Grundlage derselben zu gelten hat, so kann es im Wesentlichen nichts Anderes gewesen sein, als was einzelne Mystiker auch im Christenthum erlebt und als den Höhepunkt ihres Lebens betrachtet haben, nämlich ein augenblickliches Untertauchen des Selbstbewußtseins und ein Sicheinsfühlen mit Gott und Natur, ein Hinüberträumen in das ewige, unendliche All. Als Buddha gesehen hatte, daß weder die Weisheit der Brahmanen noch die Selbstkasteiung der Asketen ihn zum Ziele führte, suchte er durch volle Concentration seiner Gedanken die erlösende Wahrheit zu finden, bis es einst in einer finstern Nacht, während er mit untergeschlagenen Beinen und in tiefes Nachdenken versunken unter einem Baume saß, in seinem Innern plötzlich hell wurde und er in einem visionären Schauen den Zusammenhang aller Dinge als eine ewige Verkettung von Ursache und Wirkung und damit auch die Gründe des Leidens und den Weg zur Aufhebung desselben gefunden zu haben meinte. In diesem mystischen Schauen, wo sich ihm in einem Augenblick Alles enthüllte, wo er, seiner selbst vergessend, wunschlos, leidlos, sich eins fühlte mit der Ewigkeit, da empfand er selige Ruhe, da kam der Friede der Erlösung über ihn, da war er an seinem Ziele angelangt. Von da an fühlte er sich „erleuchtet", erlöst, war er ein rechter Buddha geworden. Er selbst soll von diesem Augenblick an gesagt haben: „Da ich solches erkannte und solches schaute, „ward meine Seele erlöst von der Sünde der Begier, erlöst von „der Sünde des irdischen Wesens, erlöst von der Sünde des „Irrens, erlöst von der Sünde des Nichtwissens. In dem Erlösten erwachte das Wissen von der Erlösung. Vernichtet ist die „Wiedergeburt, erfüllt der heilige Wandel, gethan die Pflicht, „nicht werde ich zu dieser Welt zurückkehren, also erkannte ich."

Wir haben hier wieder den schroffsten Gegensatz, wenn wir das Christenthum mit dem Buddhismus vergleichen. Beim ersteren wird die Erlösung bei völlig klarem Bewußtsein als ein inneres Erlebniß empfunden, je einfacher, je nüchterner um so besser. Die

christliche Erlösung stellt den Gläubigen erst recht auf seine eigenen Füße, macht ihn erst recht zu einer selbständigen Persönlichkeit, indem sie ihm einen festen, zielbewußten Willen giebt, und wenn er sich dabei im Glauben mit Gott unzertrennlich verbunden weiß, so ist doch dies Alles klar und bestimmt. Es hat wohl auch christliche Mystiker gegeben, welche in geistiger Verzückung die irdischen Schranken, welche uns von Gott trennen, glaubten durchbrechen und eine sinnliche, man kann sagen, fühlbare Gemeinschaft mit ihm glaubten eingehen zu können, so daß die Erlösung für sie in gewissem Sinne ein wirklicher Genuß genannt werden konnte. Solche Steigerungen des Gefühls- und Geisteslebens beruhen auf dem innersten Geheimniß der Persönlichkeit und können wohl einzelnen besonders dazu veranlagten Naturen ein seelisches Bedürfniß sein. Aber es ist doch noch Niemandem eingefallen, dies zur allgemeinen Regel machen zu wollen, vielmehr hat die Erfahrung in manchen Fällen gezeigt, daß es dem eigentlichen Wesen des Christenthums widerspricht und darum leicht auf Abwege führen kann. Im Buddhismus aber bildet diese Art mystischer Verzückung als ein Zustand geistigen Hellsehens den eigentlichen Zweck der Religion, darauf zielt das religiöse Leben mit all seinen Regeln und Vorschriften. Sie unterscheiden dabei gewisse Stufen, gewisse Grade, welche man der Reihe nach durchlaufen müsse, behaupten aber freilich von vornherein, daß die höchste Stufe zu erreichen, wie dies bei Buddha der Fall gewesen, nicht einem Jeden möglich sei, weil eben eine ganz besondere Kraft dazu gehöre, den Eigenwillen solcher Weise darniederzuhalten. Um aber das Niederhalten des Willens zu üben, hat Buddha selbst schon eine Menge von Regeln und Geboten gegeben, welche, sofern sie Sittengesetze sind, oft bis zum Wortlaute, wie wir sehen werden, mit christlichen Grundsätzen übereinstimmen, aber eben von einem andern Prinzip geleitet sind und einen andern Zweck verfolgen. Die Erlösung in buddhistischem Sinne oder wenigstens die irdische Vorstufe derselben ist demnach eine Kunst, welche gelernt, eine Fertigkeit, welche geübt werden kann, und zwar besteht diese Kunst, wie ein moderner Buddhist sagt, in einer Art Selbsthypnotisirung, durch welche die Individualität, der eigene Wille ausgelöscht wird, damit der mensch-

liche Geist des Ewigen unmittelbar inne werden kann. Durch völliges Concentriren des Geistes auf einen Punkt sucht man sich selber zu vergessen und das Hin- und Hergehen der Gedanken und Begierden, welche den eigentlichen Lebensinhalt ausmachen, zum Stillstand zu bringen. Denn wie es die selbstgesponnenen Fäden sind, aus welchen die Spinne ihr Netz spinnt, so sind es eben die eigenen Gedanken und Begierden und der darin zur Geltung kommende Trieb nach Leben, welche den Menschen wie mit einem Netz umgeben und gefangen halten, daß er der Erlösung nicht theilhaft werden kann. Diese also gilt es aufzuheben, unschädlich zu machen. Darum lautet auch die dritte der vier buddhistischen Heilswahrheiten: „Dies, ihr Brüder, ist die erhabene Wahrheit von „der Aufhebung des Leidens: Es ist die völlige Vernichtung „des Willens zum Leben, des Trachtens nach Dasein und Genuß. „Man muß es überwinden, sich seiner entäußern, sich davon loslösen, „ihm weiter keine Stätte gewähren.“ „Der Mönch — so heißt es in einem Spruch — welcher an leerer Stätte weilt, ohne Trachten unter den Trachtenden, dessen Seele voll Frieden ist, übermenschliche Seligkeit genießt er, die Wahrheit schauend ganz und gar.“ Wir sehen auch hier, daß der Buddhismus nichts Anderes ist als eine vergeistigte Naturreligion, daß ihm die Persönlichkeit als solche nichts bedeutet. Buddha ist gerade dadurch, daß er das spezifisch Menschliche, das volle klare Selbstbewußtsein abstreifte, der Erlösung theilhaft geworden und muß dasselbe nun naturgemäß auch von Allen verlangen, welche sich von ihm den Weg zur Erlösung wollen zeigen lassen, weil sich ein Jeder dieselbe selbst erwerben, selbst verschaffen muß.

Was er in jener Nacht in mystischer Versenkung als Erlösung wirklich erlebt hat, das war aber naturgemäß nur für den Augenblick festzuhalten, es war also im Grunde noch nicht die eigentliche Erlösung selbst, sondern erst ein Anfang derselben. Aber wer diesen Anfang erreicht hatte, konnte sich doch der frohen Hoffnung hingeben, daß er in weiteren Wiedergeburten dem Ziel immer näher und näher komme, bis es ihm schließlich durch beständiges Unterdrücken des Willens zum Leben gelingen werde, auch den unbewußten Willen zu ertödten und nun, von einer

weiteren Wiedergeburt befreit, im letzten Sterben endlich in's große All zurückzusinken, wo ewige Ruhe und ewige Seligkeit seiner wartet. Der Buddhist kennt also schon in diesem Leben eine Vorstufe der Erlösung, sie erfüllt ihn mit hoher Freude, mit innerem Frieden, darum geht er ihr auch nicht etwa bloß mit einer dumpfen Resignation entgegen, wie sie das charakteristische Merkmal des modernen Pessimismus ist, sondern mit innerer Freudigkeit und Zuversichtlichkeit, als ginge es zum Siege. Den dauernden Besitz der Erlösung hat derjenige erreicht, in welchem jeglicher Lebenstrieb vernichtet ist, welcher also nicht mehr weder in dieser noch in jener Welt wieder zum Leben zurückkehren wird, sondern endlich für immer in das Nirwana eingegangen ist. Das Schönste und Beste, was man nach ihrer Meinung von einem Menschen sagen kann, lautet nicht anders als: Er ist in's Nirwana eingegangen.

Es kann nach dem Bisherigen nicht mehr zweifelhaft sein, daß das Nirwana für uns, nach unseren Begriffen das Nichts bedeutet, daß also der Buddhismus in einen starren Nihilismus ausläuft, daß er also im Grunde gar keine Religion, sondern eine mit großem Pathos vorgetragene, phantastisch herausgeputzte Selbstvernichtungstheorie ist. Nirwana heißt erloschen, ausgeweht sein, und es wird dabei das Bild einer Flamme gebraucht, welche vom Winde ausgelöscht wird oder aus Mangel an Nahrung erlischt. „Ausgelöscht ist der Wille zum Leben, der Wahn, daß äußere Güter Werth hätten, die Sinnlichkeit, das flackernde Irrlicht der Individualität". Und doch -- wäre das Nirwana einfach das Nichts, wäre da wirklich ein so großer Apparat von Geboten und Regeln und Vorschriften nöthig, um es zu erreichen, würde sich's überhaupt nur lohnen, darnach zu streben? — Und die wichtigste Frage, welche sich uns dann aufdrängen würde: Wie wäre es möglich, daß eine solche, auf das Nichts hinauskommende Lehre zur Religion werden und dem religiösen Bedürfniß so vieler Gläubigen hätte genügen können? Der Buddhismus in seiner ursprünglichen Gestalt ist freilich niemals zur Volksreligion geworden, sondern konnte immer nur die Religion einer kleinen Schaar von Auserlesenen bleiben, während er überall da, wo sich ihm größere Massen zuwandten,

auf die Stufe des gewöhnlichen Heidenthums zurückgesunken ist. Aber der Anhang, den er überhaupt gefunden hat, bliebe gleichwohl ein Räthsel, wenn er nicht wenigstens die Möglichkeit offen gelassen hätte, dem Begriffe des Nirwana einen positiven Inhalt zu geben. Und dies scheint auch in der That der Fall gewesen zu sein. Die Lehre selbst giebt uns zwar nach keiner Seite hin Aufschluß, sie vermeidet es absichtlich, über das Nirwana etwas Bestimmtes zu sagen, und zwar wird dieses absichtliche Stillschweigen auf den Stifter, auf Buddha selbst zurückgeführt. Was er sich darunter gedacht haben mag, oder ob er überhaupt in weiser Selbstbeschränkung einer bestimmten Antwort aus dem Wege gegangen ist — wir wissen es nicht. Aber wenn eine Vorstufe des Nirwana schon in diesem Leben erreicht werden kann, welche als Seligkeit empfunden und geschildert wird, wenn andererseits das Nirwana von dem Menschen, dem das Leben als ein Leiden erscheint, als ein köstliches Gut gedacht und mit allerlei geheimnißvollen Andeutungen und Vergleichen als Etwas dargestellt wird, was der Menschengeist, ehe er es erreicht, nicht zu fassen vermag, wenn wir endlich an den Eifer, an die freudige Begeisterung denken, mit welcher ein Buddhist nach dem Nirwana strebt, so wird dadurch in der That der Gedanke nahegelegt, daß es gleichwohl ein positives Gut sei, bei welchem eben die menschlichen Laute und Begriffe nicht hinreichen, um seinen Inhalt in bestimmte Worte zu fassen. In dieser Ungewißheit zeigt sich eben der allem Lebendigen anhaftende unverwüstliche Trieb nach Leben, welcher es nicht wagt, aus seinen Voraussetzungen die letzten Consequenzen zu ziehen, sondern mit Hilfe philosophischer Spekulation den Forderungen des Gemüthes noch eine Thüre öffnet, wo dieses der eisernen Consequenz entgehen und sich mit allerlei geheimnißvollen Andeutungen über das Aufgeben des irdischen Lebens trösten kann. Um diese Inconsequenz zu erleichtern oder dem Denken glaublicher zu machen, wird im Buddhismus das Verhältniß von Wirklichkeit und Spekulation geradezu umgekehrt, indem die Welt mit all ihren Erscheinungen und individuellen Gestaltungen als eine Sinnestäuschung, als ein Nichts dargestellt wird, welches nur aus Irrthum und Unkenntniß für etwas Reales, für etwas Wahres gehalten werde, während

dagegen ein Eingehen in's Nirwana ein Eingehen in's wahre Sein, in's Ewige und Unvergängliche bedeute.

In dieser Inconsequenz — denn als solche stellt sie sich dar, wenn wir an den Begriff der moralischen Weltordnung denken, welcher alles individuelle Leben bedingungslos unterworfen ist, und welcher sich zu entziehen, der eigentliche Zweck der Erlösung ist — macht sich am allerdeutlichsten wiederum der Mangel an einer göttlichen Offenbarung fühlbar, welche der Vorstellung vom Fortleben in einer anderen Welt wenigstens gewisse Richtlinien geben würde, wie wir solche im Christenthum haben und, obgleich wir die christliche Erlösung nicht bloß als ein jenseitiges, sondern zunächst und vor allem als ein diesseitiges Gut empfinden, doch auch nothwendig haben müssen, um unser irdisches Leben eben nach seiner ewigen Bestimmung zu richten. Daß unsere Vorstellungen von dem letzteren im Einzelnen gleichwohl nur Abstraktionen oder Projektionen des irdischen, nun eben durch Christum erlösten Lebens sind, liegt in der Natur der Sache, weil in diesen Dingen auch unsere Erkenntniß nicht über die Grenzen dieser Welt hinausreicht. Aber sie hat eben um der Offenbarung willen den Charakter des Willkürlichen abgestreift und bietet uns eine bestimmte, klare Hoffnung, welche einen wesentlichen Bestandtheil der christlichen Freudigkeit ausmacht. Schon in der begrifflichen Fassung als Vollendung des Reiches Gottes erweist sich das Endziel der christlichen Erlösung deutlich als ein positives Gut, welches, sofern es sich an Geist und Gemüth in gleicher Weise wendet und dieselben in gemeinsamer Wechselwirkung der Menschen unter einander auf das vollkommendste befriedigen will, sich für den Einzelnen wie für die Gesammtheit als das höchste Gut darbietet, welches vom menschlichen Standpunkt aus gedacht werden kann. Der Name allein aber sagt es schon zur Genüge, daß dieses Ziel nicht bloß einem lebendigen Gottesglauben seine Entstehung verdankt, sondern daß auch seine Verwirklichung im höchsten Grade von dem Willen, von der Mitwirkung dieses Gottes abhängig ist. Dem Buddhismus aber, welcher von einem Gott in unserem Sinne nichts wissen will, bleibt in der That nichts Anderes übrig, als das Endziel seiner Erlösung in negativer Weise zum Ausdruck zu bringen,

wie er solches in dem Begriff Nirwana, d. h. Erloschensein gethan hat. Dabei geht er freilich diesem negativen Ziel mit derselben Freudigkeit entgegen, wie die Christen dem positiven Ziel des Reiches Gottes, und sucht es auch mit denselben Ausdrücken zu umschreiben, wie die Christen das ihre. So heißt es z. B.: „Der von Güte durchdrungen ist, der Mönch, der an Buddhas Lehre hält, er wende sich zu dem Lande des Friedens, wo die Vergänglichkeit Ruhe findet, zur Seligkeit." Die völlige Ruhe ist für sie gleichbedeutend mit Seligkeit.

Wenn wir uns daran erinnern, wie sehr der indische Volksgeist, welcher ursprünglich gewiß ebenso lebenslustig und thatendurstig gewesen sein wird wie bei andern Völkern, im Laufe der Zeit unter dem Einfluß des tropischen Klimas entkräftet und erschlafft worden ist, so werden wir wohl auch hier auf religiösem Gebiet in dem Begriff des Nirwana etwas von jener den abendländischen Völkern unbekannten Apathie und Trägheit wiederfinden müssen, welche das charakteristische Merkmal besonders der Indier geworden ist. Eine jede Religion, sofern sie dem Menschen ihre Ausgestaltung verdankt, spiegelt eben nicht nur den Menschen wieder, sondern auch das Land, den Boden, aus welchem er aufgewachsen ist. Ganz besonders muß dies aber da der Fall sein, wo keine göttliche Offenbarung dem religiösen Bedürfniß unterstützend und wegleitend zu Hilfe kommt, sondern der Menschengeist mit eigenen Mitteln die irdischen Schranken zu durchbrechen und sich sein ewiges Ziel selbst zu bestimmen sucht. Daher kommt es auch, daß das in beiden Religionen tief empfundene Bedürfniß nach Erlösung eine so verschiedenartige Erklärung und Beantwortung gefunden hat.

II.

Zeigt sich nun aber bei einer Vergleichung des Buddhismus mit dem Christenthum in der Fassung des Erlösungsbegriffes ein Gegensatz, wie er schroffer nicht gedacht werden kann, und macht sich dieser Gegensatz selbstverständlich auch in der Art und Weise geltend, wie der Einzelne der ihm in Aussicht stehenden Erlösung theilhaft werden kann, so werden wir hier nothwendiger Weise auch

eine der christlichen entgegengesetzte Sittlichkeit erwarten müssen. Um so mehr müssen wir uns daher im ersten Augenblick wundern, daß bei beiden Religionen auf diesem Gebiet wiederum dasselbe Wort als Grundbegriff im Mittelpunkt steht und die beiden als enge mit einander verwandt, ja in gewisser Beziehung sogar als gleichwerthig erscheinen läßt, nämlich das Wort: Liebe. Wie das Wesen des Christenthums nach allen Seiten hin am Besten mit dem Wort „Liebe" charakterisirt wird, so erhebt auch der Buddhismus den Anspruch, die Religion der wahren Liebe zu sein. Mitleid und Liebe gelten hier wie dort als Ausgangspunkt und als Zielpunkt aller Verkündigung, ja der Buddhismus scheint es in dieser Beziehung dem Christenthum noch zuvor zu thun und mit größerem Rechte dieses Wort in den Vordergrund stellen zu können, sofern er niemals Anlaß zu blutigen Verfolgungen, zu gegenseitigem Haß und Zwietracht gegeben hat, sofern er auf alle Menschen ohne Unterschied, sogar auf die Thiere und Pflanzen, auf die ganze Natur sein Wohlwollen ausdehnt und sich sorgfältig hütet, nicht einmal dem kleinsten Thierlein, geschweige einem Menschen etwas zu Leide zu thun. So wird denn auch von verschiedenen Seiten behauptet, daß sich in der buddhistischen Sittenlehre eine größere Selbstlosigkeit offenbare als in der christlichen. Aber kommt es bei der Beurtheilung von sittlichen Handlungen vor allem auf die Absicht an, welche ihnen zu Grunde liegt, auf den Zweck, welchen sie dabei verfolgen, so dürfen wir eben dieses Ziel, diesen Zweck der buddhistischen Sittlichkeit nicht aus den Augen verlieren. Die dritte der vier Heilswahrheiten, welche, wie wir gesehen haben, als den Weg zur Aufhebung des Leidens d. h. zur Erlösung die völlige Vernichtung des Willens zum Leben bezeichnet, also das Aufgeben jeglichen Verlangens in irgendwelcher Form, sofern es sich nicht ausschließlich auf die Erlösung bezieht, stellt damit der Sittenlehre wohl die Forderung der äußersten Selbstlosigkeit an die Spitze, aber nicht etwa in dem christlichen Sinne, daß sich der Eine dem Wohl des Anderen oder dem Wohl der Gesammtheit unterordne, sondern damit es sich dadurch zeige, wie weit er es schon in der Selbstertödtung seiner Bedürfnisse gebracht habe. Die Selbstlosigkeit kann wohl in ihren Handlungen der rechten Liebe

äußerlich gleichkommen und gleichwohl von ihr soweit entfernt sein wie die kalte Reflexion von der unmittelbaren Empfindung.

An ihrem Ziele gemessen ist die buddhistische Moral im Prinzip eine negative, sie verfolgt nicht sittliche d. h. der Gemeinschaft zu Gute kommende Zwecke, sondern ist nur eine besondere Art von Egoismus, welcher auf Grund einer spekulativen Weltanschauung sein Glück, seinen Vortheil in einer völligen Aufhebung anstatt in einer rücksichtslosen Geltendmachung der Individualität erblickt. Es ist doch bedeutsam, daß die vielgerühmten Tugenden des Buddhismus, Liebe und Mitleid, gerade da keine Stelle finden und mit keinem Worte erwähnt werden, wo man sie am allerehesten erwarten würde, nämlich in der auf den Stifter selbst zurückgeführten Zusammenfassung der Regeln und Gebote, welche den Menschen zur Erlösung führen sollen. Denn während die christliche Sittenlehre gerade in dem Gebot der Gottes- und der Nächstenliebe gipfelt und darin ihren sprechendsten Ausdruck gefunden hat, während also hier die Gedanken des Einzelnen von sich weg und auf Gott oder auf die Mitmenschen gerichtet werden, wie denn auch allein auf diese Weise die rechte Liebe entstehen kann, so zeigt sich in der buddhistischen Sittenlehre das Bestreben, den Einzelnen immer mehr auf sich selbst zu concentriren. Die vierte oder letzte der sogenannten Heilswahrheiten, welche dem sittlichen Verhalten des Buddhisten seine Richtlinien geben will, ist darum auch nichts Anderes als eine trockene Aufzählung von Tugenden, welche den Einzelnen in diesem seinem Bestreben unterstützen sollen. Sie lautet: „Dies, ihr Mönche, ist die heilige „Wahrheit vom Weg zur Aufhebung des Leidens, es ist „der achttheilige Pfad, der da heißt: rechtes Glauben, rechtes Ent„schließen, rechtes Wort, rechte That, rechtes Leben, rechtes Streben, „rechtes Gedenken, rechtes sich Versenken."

Was hier im Gegensatz zu andern heidnischen Religionen von vornherein in die Augen fällt, ist der Ernst, mit welchem die sittlichen Forderungen geltend gemacht werden, und dann wieder die Vollständigkeit, welche man dabei zu erreichen sucht. Die heiligen Bücher enthalten zu dieser trockenen Aufzählung eine große Menge von Beispielen in erdichtetem Gewande, welche denselben Zweck

verfolgen wie die Gleichnisse Christi und vermöge ihrer poetischen Kraft und ihrer pädagogischen Wirkung in dem Gewande von Fabeln und Märchen auch in die abendländische Litteratur übergegangen sind. In jenen oben genannten Geboten fällt aber das Hauptgewicht weniger auf die Pflichten, welche die Menschen gegen einander ausüben sollen, sondern mehr auf diejenigen, welche dem Einzelnen zu Gute kommen d. h. die Arbeit an sich selbst fördern sollen. Aber dabei begegnen wir freilich einer Erkenntniß des menschlichen Wesens und der ihm anhaftenden Sündhaftigkeit, verbunden mit einem heiligen Ernste, dieselbe zu überwinden, daß sich der Buddhismus nach dieser Seite enge mit dem Christenthum berührt. Der Mensch soll sich, sein eigenes Ich von allem Unreinen läutern, wie ein Goldschmied das Silber läutert. Unermüdlich wird da die Mahnung eingeschärft, nicht etwa den Schein des sittlichen Thuns für das Wesen desselben zu nehmen und so an äußerlicher Gerechtigkeit sich genügen zu lassen, sondern der Wille, die innere Absicht ist es erst, welche dem Wort oder der That den rechten Werth giebt. Nichts ist für sich selbst verdienstlich, sondern Alles hängt an der inneren Gesinnung. Die Selbstprüfung ist darum die Grundlage der rechten Sittlichkeit, Beherrschung der Sinne und äußerste Wachsamkeit über sich selbst das einzige Mittel, sich vor dem Unrecht zu bewahren. Aber diese Wachsamkeit über sich selbst, welche in solcher Weise auch dem Christen zur Pflicht gemacht wird, wird nun, entsprechend dem Ziel, welchem sie entgegenführen soll, aus der moralischen Sphäre herausgehoben und soweit verallgemeinert, daß der Buddhist sogar jede Bewegung seines Körpers mit klarem Bewußtsein begleiten soll, wenn er steht oder geht, wenn er sich niedersetzt, wenn er athmet, damit so das Denken die Oberhand behalte über alle, auch die unbewußten Lebenstriebe, damit solcher Weise der Zweck dieses sich selbst Enthaltens erreicht werde, welcher allem sittlichen Handeln in letzter Instanz zu Grunde liegt, das sich Versenken.

Es ergiebt sich hieraus von selbst, daß diese ganze Moral nur einen negativen Werth haben kann, daß sie den Einzelnen schließlich gegen alle Beschäftigung, gegen alle Interessen, welche nicht geradenweges zur Erlösung führen, abstumpft, gegen alle

sittliche Gemeinschaft gleichgiltig macht, wie denn auch das Idealbild dieser Sittlichkeit der weltflüchtige Bettelmönch geworden ist. „Rinnenmacher", so heißt es in einem Spruche, „leiten das Wasser „zu, Bogenmacher biegen den Pfeil, Zimmerleute richten das Holz, „und", so wird auf gleicher Linie fortgefahren, „die Guten bilden „ihr Selbst", als wäre diese Arbeit an sich selbst wieder ein besonderer Beruf neben allen anderen. Die buddhistische Moral will also keineswegs, wie man etwa aus ihren religiösen Voraussetzungen entnehmen könnte, der Unthätigkeit das Wort reden und die Trägheit begünstigen, sondern es gilt durch ununterbrochene Tugend- und Gedankenübung immerfort thätig zu sein, wie denn auch Buddha noch sterbend seinen Begleitern die Mahnung zugerufen hat: „Strebet ohne Unterlaß". Aber dies nun nicht etwa in der Art und Weise des Christenthums, wo die Arbeit an sich selbst gerade auch in der Ausübung eines äußeren Berufes zur Geltung kommen soll, sondern in der Weise, daß sie nicht nur neben, sondern einem solchen geradezu entgegentritt. Darum ist es für den, welcher der Erlösung theilhaft werden will, nothwendig, sich aus allen Verhältnissen, auch denjenigen der Familie loszulösen, um auf diese Weise ganz seiner Erlösung leben zu können, indem er, frei von allen Bedürfnissen, seine Verbindung mit der Welt auf das Aeußerste beschränkt, auf das Betteln seiner täglichen Nahrung. Das Mönchthum liegt also im eigentlichen Wesen des Buddhismus, und — es ist auf den ersten Blick seltsam — gerade da ist der Punkt, wo gewisse Bestrebungen innerhalb des Christenthums sich auch ihrer äußeren Erscheinung nach mit dem Buddhismus berühren, man möchte sagen, decken. In der That hat das buddhistische Mönchthum mit dem christlichen, besonders dem morgenländischen große Aehnlichkeit. Aber das christliche Mönchthum erweist sich eben durch das, was es mit dem buddhistischen Gemeinsames hat, durch seine Abkehr von der Welt, durch seine Verkennung der sittlichen Aufgaben, welche dem Einzelnen nach der Absicht Christi gerade in Bezug auf die Gemeinschaft zukommen, als eine Verirrung, als etwas Widerchristliches, wie es denn auch, den Begriff des Reiches Gottes umgehend, die durch Christum gebrachte sittliche Erlösung wieder mehr oder weniger zu einer natürlichen herabgedrückt hat.

Wie aber eine sittliche Arbeit an sich selbst nicht möglich ist, ohne daß sie auch nach außen, im Verkehr mit dem Nächsten zum Ausdruck kommt, und die Ueberwindung der Selbstsucht auch da nicht nur dem Handeln, sondern auch der Gesinnung eine andere Richtung geben muß, als sie dem natürlichen Menschen eigen ist, so hat auch der Buddhismus nach außen hin Stellung nehmen müssen. Aus dem ewigen Gesetz der Gerechtigkeit oder der moralischen Weltordnung, nach welcher aus Gutem Gutes, aus Bösem Böses folgt, ergiebt sich von selbst, daß der Buddhist auch nach dieser Seite hin an sich selbst große Anforderungen stellen mußte und es auch, sofern es sich um die Tugend der Selbstlosigkeit handelte, um so leichter thun konnte, jemehr es ihm gelang, der Welt wirklich den Rücken zu kehren. Die Vorschriften hierüber erschöpfen sich keineswegs in negativen Geboten, was wir nicht thun sollen, sondern sie nehmen ebenso auch positive Formen an. Es zeigt sich darin, daß sich doch den Mitmenschen gegenüber das Bewußtsein einer Pflicht geltend machte, welcher man, soweit dies mit dem eigenen Streben nach Erlösung möglich war, nachzukommen suchte. Unter allen Forderungen nun, welche an den Menschen gestellt werden, nimmt diejenige des Wohlwollens gegen Mensch und Thier und daraus hervorgehend die der Wohlthätigkeit die vornehmste Stelle ein, und daher kommt es, daß man am Buddhismus vor allem seine Liebe und sein Mitleid zu rühmen pflegt.

Wir würden jedoch sehr irren, wenn wir dieses Wohlwollen mit dem identificiren wollten, was wir die christliche Liebe nennen. Der rechte Buddhist wird zwar auch die linke Wange dem Schlage darbieten, wenn er auf die rechte geschlagen wird, aber nicht um dadurch den zornentbrannten Bruder zur Besinnung, zur Einsicht seines Unrechtes zu bringen, sondern damit man daran erkenne, wie ihn das, was Andere in Aufregung und Wuth versetzt und selbst wieder zur Gewaltthat verleitet, ganz gleichgiltig läßt, wie er, welcher nach nichts verlangt, sich auch dem Schmerze nicht entzieht. Er lehrt wohl wie das Christenthum, daß man vor allem die Selbstsucht überwinden müsse, aber nicht etwa, weil sie es ist, welche anderen Schaden zufügt und Schmerz bereitet, sondern weil sie die Hauptursache ist aller unserer Irrthümer, Thorheiten und

bösen Thaten, welche nach der sog. moralischen Weltordnung eine Wiedergeburt auf einer niedrigeren Stufe herbeiführen. Nicht Liebe, sondern Selbsterhaltung resp. die Furcht vor der Strafe ist also im Grunde das treibende Motiv dieser Ethik und das vielgerühmte Wohlwollen ist nur ein Mittel, die beabsichtigte Selbstlosigkeit zu fördern oder zum Ausdruck zu bringen, ist ein liebenswürdiger Ausdruck einer souveränen Selbstgenügsamkeit. Es heißt sogar ausdrücklich, der Weise kennt keinen Haß und keine Liebe, keine Abneigung und keine Zuneigung. Das Eine wie das Andere würde zeigen, daß sein Ich noch nicht völlig losgelöst, sondern noch immer äußeren Einflüssen zugänglich ist und sich dadurch in seiner Ruhe stören läßt. Der Buddhist stellt sich selbst auf eine Stufe des Indifferentismus, auf welcher ihn kein Leid kränken kann, wo er Alles über sich ergehen läßt, mag es Gutes oder Böses, Recht oder Unrecht sein, ohne davon innerlich berührt zu werden. So wird von ihm gefordert, nicht etwa den Feind zu lieben, sondern nur ihn nicht zu hassen, damit die „Feindschaft zur Ruhe komme." Was die Buddhisten als Mitleid oder Liebe ausgeben wollen, entspricht darum keineswegs demjenigen, was wir mit diesen Begriffen verbinden, sondern ist, weil es aus der Reflexion und nicht aus der Unmittelbarkeit des Herzens stammt, von des Gedankens Blässe angekränkelt, ihm fehlt die rechte wohlthuende Wärme und es hinterläßt deßhalb den Eindruck von etwas Unwahrem und Gekünsteltem. Dies zeigt sich ja auch daran, daß Buddha gewisse Anschauungen seines Volkes nicht zu durchbrechen vermochte und darum gerade diejenigen, welche einer rechten Liebe am allerehesten bedürftig gewesen wären, nämlich die mit unheilbaren Krankheiten Behafteten und die Sclaven, im Anfang sogar auch die Frauen von der Zugehörigkeit zu seiner Gemeinde d. h. also von den Segnungen seiner Religion ausgeschlossen hatte. Selbst da, wo in einzelnen Legenden das Wohlwollen gegenüber Anderen bis zur Selbstvernichtung führt, liegt eine solche Aufopferung auf der Linie des freiwilligen Entsagens, sich in die Verhältnisse Fügens, und ist nicht die opferfreudige Liebe, welche im Eifer um des Anderen Wohl sich selbst vergißt.

Diese warme, sich selbst hingebende Liebe kannte Buddha auch.

Aber weil er sah, daß sie dem Menschen nur Leiden verursache, und weil er dem Leiden auch nicht eine einzige gute Seite abzugewinnen vermochte, so hatte er auch keinen Sinn und kein Verständniß dafür und rechnete sie zu den Dingen, welchen man aus dem Wege gehen müsse. „Aus Liebe wird Leid geboren; wer vom Lieben erlöst ist, für den giebt es kein Leid!“ Und Christus —, weil er erkannte, daß die Liebe vor allem im Leiden sich bewähre, daß sich da die wahre Liebe erst vollende, hat freiwillig gerade das Leiden auf sich genommen und es dadurch für alle Zeiten als das Beste geadelt, was ein Mensch für den anderen thun kann. Kann es einen größeren Unterschied geben in der Auffassung des Lebens, in der Auffassung der Pflichten, welche dem Menschen seinem Nächsten gegenüber zukommen?

Der Unterschied zwischen Christenthum und Buddhismus wird am allerdeutlichsten, wenn wir die Stifter beider Religionen, Christus und Buddha, in ihrer Lebensführung einander gegenüberstellen. Der Stifter des Buddhismus — seit seiner Umkehr ein weltflüchtiger Mönch, seit seiner Erleuchtung und Erlösung ein bedürfnißloser Weiser, welcher nach langem Kampfe mit sich selbst aus Mitleid sich entschließt, seine Lehre auch Anderen zu verkünden, und nun von da, bald einsam im Walde sich in mystische Betrachtung versenkend, bald wieder in Begleitung von einigen Anhängern mit dem Bettelnapf durch die Lande ziehend und seine Lehre verkündend, — lebte dahin, leidlos und freudlos, in ewiger Ruhe, bis er seine letzte Stunde kommen fühlte, wo er für immer untertauchen durfte in's Nirwana. Gewiß ist er ein guter, edler Mensch gewesen, der Besten einer, die gelebt haben. In seiner Religion haben wir das beredteste Zeugniß von der nachhaltigen Wirkung seiner eigenartigen Persönlichkeit. Und dieselbe muß um so bedeutender gewesen sein, als er ja im Grunde nicht thätig in das Volksleben eingegriffen hat, sondern als ein Weiser still und einsam seine Bahn gewandelt ist, durch sein Beispiel noch mehr als durch seine Worte predigend. Was ihn von andern Weisen seines Volkes unterscheidet, vielleicht sogar das Geheimniß seiner Persönlichkeit ausmacht, ist sein Mitleid, welches sich nicht nur auf Menschen, sondern auch auf die Thiere, auf die ganze Natur er-

streckte. Er erinnert in dieser Beziehung etwas an den liebenswürdigsten Heiligen der katholischen Kirche, an Franz von Assisi, nur mit dem Unterschiede, daß dieser Letztere das, was ihm jenem gegenüber an Tiefe der Gedanken abging, durch die Unmittelbarkeit seiner Liebe ersetzte. Der Stifter des Christenthums aber, Jesus von Nazareth, war ein Mensch mit einem reichen Empfindungsleben, welcher sich nicht scheute, dort Freude und hier Trauer an den Tag zu legen, dessen Lebenszweck nicht war, sich selbst, vielmehr die Andern zu erlösen, und welcher sich dabei durch keine Schwierigkeit und keine Gefahr abschrecken ließ, dessen Lebensinhalt nicht so sehr Wissen, sondern eine brennende Liebe zu seinen Mitmenschen gewesen war. Buddha, in sorgfältiger Reflexion sich überall das Gleichgewicht wahrend, Allen mit Wohlwollen begegnend, aber Niemanden liebend, er, der so viel vom Leiden geredet, doch selbst nicht leidend — und Christus, der Helfer der Armen und Kranken, der Tröster der Wittwen und Waisen, der Freund der Zöllner und Sünder läßt sich gerade durch seine Liebe in's größte Leiden führen und stirbt als ein Unschuldiger freiwillig den Tod eines Verbrechers, damit er der ganzen Welt einen Beweis gebe seiner Liebe. Man kann den Buddhismus die Religion des Mitleids nennen, sofern sich von seiner düstern Weltanschauung das Mitleid wie ein mildes, wohlthuendes Licht abhebt, welches Buddha von der Höhe seiner Selbstgenügsamkeit auf die Menschen und die Welt zurückfallen läßt. Das Christenthum aber ist die Religion der Liebe, sofern Christus, ob er wohl hätte Frieden und Freude haben mögen, selbst zu uns herabgestiegen ist, um uns eben in seiner Liebe mit göttlicher Kraft zu seiner Höhe emporzuheben.

Die Verschiedenheit dieser beiden Religionen hat also ihren eigentlichen Grund in der Verschiedenheit der Persönlichkeit ihrer Stifter, sofern sie beide ihre eigenen religiösen Erlebnisse und Erfahrungen für ihre Nachfolger zum Ausgangspunkt gemacht haben. Und hiebei zeigt sich als grundlegender Unterschied, daß während der eine sich selbst in den Mittelpunkt stellte und seiner eigenen Kraft vertrauend Alles von sich aus entwickelte, der andere sich mit dem ewigen Gott in Verbindung wußte und nur das that oder lehrte, was ihm von Gott geoffenbart oder wozu er von Gott

getrieben wurde. Darum erscheint das Mitleid Buddhas als unvollkommenes, gekünsteltes Menschenwerk, ohne Kraft, ohne Leben, die Liebe Christi aber als eine überzeugende Gotteskraft, welche Alles, was sie ergreift, neu belebt. Wer könnte da auch nur einen Augenblick zweifeln, welcher von beiden in Wirklichkeit der „Welterlöser" zu nennen ist? „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen"! Die Beobachtung dieser Mahnung kommt uns auch vor allem für die Beurtheilung dessen zu gute, welcher dieses Wort gesprochen hat. Ein Vergleich dessen, was das Christenthum da gethan hat, wo es von eben dieser selbstverläugnenden, göttlichen Liebe getragen war, mit demjenigen, was der Buddhismus in einem um viele Jahrhunderte größeren Zeitraum nicht gethan hat, zeigt uns fürwahr deutlich genug die Ueberlegenheit der christlichen über der buddhistischen Sittenlehre.

Wir können den Unterschied zwischen Christenthum und Buddhismus in Kürze dahin zusammenfassen, daß das Letztere wesentlich Lehre, das Erstere wesentlich Leben ist. Eine neue Lehre hat Buddha gebracht, welche auf allerlei tiefsinnigen Spekulationen aufgebaut, dem Einzelnen die Mittel an die Hand geben sollte, sich durch Vertiefen des Geistes in die geheimen Zusammenhänge des Lebens selbst zu erlösen, und die ganze Sittenlehre ist, von diesem Ziel aus betrachtet, eigentlich nichts Anderes als ein Hilfsmittel, die Concentration des Geistes zu erleichtern. Sie klingt wohl kühn und stolz, die Lehre von der Selbsterlösung, sie trägt ein aristokratisches Gepräge, sofern sie zu ihrem Verständniß, zu ihrer Annahme gewisse geistige Fähigkeiten voraussetzt. „Schwer", so sagt Buddha selbst, „tief und verwickelt ist dies mein Gesetz, ist dem gemeinen Verstande unzugänglich und unbegreiflich." Darum hatte er nach der Legende zuerst Bedenken getragen, sie zu verkünden. Schon dadurch erweist sich aber diese Lehre als ungeeignet, zu einer eigentlichen Volksreligion zu werden, und sie ist dies auch nur dadurch geworden, daß sie von ihren Anhängern in ähnlicher Weise veräußerlicht worden ist wie das ursprüngliche Christenthum in der katholischen Kirche. Der eigentliche Buddhis-

mus ist im Grunde nichts Anderes als ein großartiges philosophisches System, welches mit seinem trostlosen Pessimismus einer gesunden, natürlichen Lebensauffassung widerspricht und sich durch seine Verständnißlosigkeit für den Werth des Gemeinschaftslebens, durch die Unmöglichkeit einer allgemeinen und consequenten Durchführung als eine krankhafte Schwärmerei und Verirrung erweist, welche, allgemein durchgeführt, die ganze Welt in ein Mönchs- und Nonnenkloster verwandeln würde. Er ist darum auch niemals wie das Christenthum zum Träger und Förderer einer Cultur geworden, sondern hat im Gegentheil, wenn nicht geradezu culturfeindlich, so doch auf dieselbe hemmend und lähmend eingewirkt. Das Christenthum aber bringt nicht eine neue Lehre, sie ist dabei zum Mindesten nicht die Hauptsache, sondern es bringt neues Leben, es will gerade die Lebenskraft, die Lebensfreude des Menschen steigern, indem es ihn einestheils wieder mit Gott in Verbindung setzt und ihm selbst dadurch einen ewigen Werth verleiht, indem es ihm andrerseits über seinen Eigennutz, mit welchem er nothwendiger Weise überall in der Welt anstoßen und dadurch Schmerz und Leid erfahren muß, heraushebt und ihn in der Förderung eines Gesammtzweckes d. h. als Glied des Reiches Gottes seine wahre Bestimmung erkennen läßt.

Neue philosophische Lehren hat es immer gegeben und giebt sie auch heute, obwohl keine andere die Geschlossenheit und Wirkung der buddhistischen erreicht, keine andere sich so lange Zeit im Prinzip unverändert in Geltung erhalten und keine andere solcher Weise eine eigentliche Religion hat ersetzen können. Wir können ihr darum eine gewisse Großartigkeit der Conception nicht absprechen, können es auch verstehen, wie sie auch heute noch bei all denen Sympathie finden kann, welche ihre Grundvoraussetzungen theilen. Neues Leben aber in christlichem Sinn, als ein Emporheben des natürlichen Lebens auf eine höhere Stufe sowohl in geistiger als vor allem in sittlicher Beziehung, ist nur einmal in der Menschheit erschienen, nämlich durch Jesum Christum, und von dort setzt es sich fort durch die Jahrhunderte, wie aus einer Quelle immer neue Wasser fließen, wie an einem Licht sich immer neue Lichter entzünden, so daß, wer dieses neue Leben kennen lernt und in sich

selber spürt, von selbst zu dem Bekenntniß getrieben wird, daß es nicht menschlicher Weisheit oder menschlicher Kunst entstammt, sondern seinen Ursprung einer höheren Macht verdanken muß, dem Schöpfer alles Lebens, dem ewigen, allmächtigen Gott.

Der Buddhismus, weil bloß Menschenlehre, weiß nichts von Gott, darum ist sein Ziel vom Standpunkt der einzelnen Persönlichkeit aus nichts Anderes als der ewige Tod. Das Christenthum bringt uns, offenbart uns Gott, darum ist sein Ziel das ewige Leben. So handelt es sich in letzter Instanz um den Glauben an Gott. Ohne Gott sinkt der Mensch auch beim besten Streben trotz aller gegentheiligen Behauptungen wieder in das Naturleben zurück, er ist wie eine Welle im großen Weltmeer, die sich bald hebt und bald wieder senkt, und sie ist vorüber. Von diesem Standpunkt aus und in Anbetracht der vielen Uebel, welche in jedem Augenblick den Lebensgenuß bedrohen, ist für den reflectirenden Menschen die buddhistische Lehre von der bis zur Selbstvernichtung gesteigerten Resignation und von der Rückkehr in's Nirwana die einzig mögliche Erlösung. Nur schade, daß es vielleicht keiner fertig bringt, die Lehre bis zur letzten Consequenz an sich selber durchzuführen, wodurch sich dieselbe im Grunde selbst widerlegt. Mit Gott aber entwickelt der Mensch seine Persönlichkeit zu einem höheren Wesen, welches ewigen Werth und ewige Bedeutung erhält, weil allein Gott es ist, welcher ihm ein solches Ziel in Aussicht stellen und ihm zur Erreichung desselben die nöthige Kraft geben kann. Die Geschichte des Christenthums zeigt uns an unzähligen Beispielen, daß darin die allein genügende Lösung aller der Fragen gegeben ist, welche dem Menschen das Bedürfniß nach einer Religion nahe legen. Ein Vergleich des Christenthums mit dem Buddhismus kann uns dies nur auf's Neue bestätigen.

Druck von A. Dölter in Emmendingen.

Die Ethik des Paulus

von

H. v. Soden.

Die weltgeschichtliche Erscheinung, welche wir Christenthum nennen, ist unzweifelhaft ihrem innersten Wesen, ihren treibenden Elementen nach eine neue Religion, d. h. sie birgt eine neue Lösung des Verhältnisses des Menschen zu der von ihm geahnten und gesuchten Gottheit.

So ist es nur naturgemäß, daß auch die denkende Verarbeitung derjenigen geistigen Bewegungen, welche den Herd jener gesammten unter dem Namen des Christenthums befaßten weltgeschichtlichen Erscheinungen bilden, sich vor allem um das Verständniß der specifisch religiösen Bewegungen als der allen andern zu Grunde liegenden bemühte.

Dazu kam, daß die neue Religion ihren festen Boden nicht im Judenthum, dem sie entsprossen war, sondern in der griechisch-römischen Völkerwelt fand. Hier aber beherrschte den Zug der Geister der griechische Genius, dessen Eigenart es war, neue geistige Elemente vor allem durch das Medium der Spekulation sich anzueignen. Diese aber knüpft sich am leichtesten an religiöse Erfahrungen an.

Damit aber war es zugleich für 1½ Jahrtausende entschieden, daß nicht nur die Religion mehr und mehr den Charakter eines Systems von Lehrsätzen gewann; sondern für viel länger noch

wurde auch der Schwerpunkt der wissenschaftlichen Bearbeitung des Christenthums in die Gebiete verlegt, in welche jene speculativen, den religiösen Erlebnissen zur Erklärung dienenden Rückschlüsse aus den letzteren geführt hatten.

Das Gebiet, welches nach der Seite des praktischen Lebens hin lag, wurde in Verfolg dessen in der wissenschaftlichen Behandlung völlig vernachlässigt. Ich meine das Gebiet der Wirkungen jener religiösen Thatsachen im Menschenleben, das Gebiet der christlichen Sittlichkeit. Darunter begreife ich im Unterschied von dem Religiösen das aus jener religiösen Bestimmtheit sich ergebende, sei es ruhende, sei es thätige Verhalten des Menschen gegenüber allem, was nicht Gott ist, soweit dies Verhalten auf seiner freien Entschließung beruht, also auf seine persönliche Verantwortung zurückzuführen ist. Glücklicherweise war aber, — und darin liegt die beste Kritik jener einseitigen Richtung der wissenschaftlichen Arbeit — die Wirklichkeit stärker als die Theorie. Im Leben bewies sich die neue Religion in eminentem Maße als eine sittliche Macht. Wenn auch jene Verschiebung des Schwerpunkts der Interessen ihrer Bekenner die volle Entfaltung ihrer Triebkraft im Gebiet des sittlichen Lebens empfindlich hemmte, für die größte Epoche in der nach voller Verwirklichung der in der christlichen Religion ruhenden Idee ringenden Geschichte des Christenthums, die Reformation, ist neben der Vertiefung und Läuterung des religiösen Erlebens vor allem eine neue, eigenthümliche Auffassung und Ausgestaltung des sittlichen Lebens kennzeichnend. Und die theologische Wissenschaft thut wohl daran, gerade diese Seite ganz besonders zu beachten. Denn worin in der Oeffentlichkeit der Geschichte, im wirklichen Leben des Einzelnen und der Gemeinschaft das Christenthum sich als Leben und Wirklichkeit bezeugt, was ihm vom Standpunkt der Entwicklung der Menschheit aus seinen Werth verleiht, das sind seine Wirkungen im Gebiete des sittlichen Lebens. Und zumal eine durch und durch praktisch gerichtete Zeit, wie die im Anzug begriffene, ist berufen, den Schwerpunkt ihrer wissenschaftlichen Untersuchungen, ebenso wie des praktischen Umsatzes des Christenthums, abgesehen von der selbstverständlichen Arbeit an einer vertieften und von allem zufälligen Beiwerk der Vorstellungs-

formen befreiten Erfassung der das Christenthum im engeren Sinn ausmachenden religiösen Erfahrungen, vor allem auf jenes Gebiet der sittlichen Auswirkungen zu verlegen.

Wir folgen damit nur dem im N.T. beurkundeten Urbild des Christenthums, das nach unserer evangelischen Ueberzeugung normativ ist. Was sich schon von vornherein aus dem Umstand construiren läßt, daß die christliche Religion auf dem Boden der in einzigartiger Weise sittlichen Religion, der jüdischen, erwachsen ist, dafür ist jedes Blatt der Evangelien ein Beleg, wenn es bezeugt, wie in der Verkündigung Jesu das sittliche Leben eine ebenso eingehende und nachdrückliche Behandlung erfuhr, als das neue religiöse Verhältniß. Der classische Zeuge dafür ist der Begriff des Reiches Gottes.

Aber auch bei dem Apostel Paulus ist dies nicht anders. Seine Briefe, heute die einzigen Urkunden seines Wirkens, können darüber täuschen, weil die ersten und eigenthümlichen Schwierigkeiten, die sich bei der Einführung des Christenthums unter den Heiden erhoben und welche ihn zu brieflicher Aussprache veranlaßten, der Natur der Sache nach bei der Verkündigung einer neuen Religion in dem religiösen Gebiete lagen, doppelt, da eine andere Religion, aus welcher die neue erwachsen war, die jüdische, gerade den religiösen Auffassungen der neuen Religion die ihrigen entgegensetzte, so daß die entstehenden Konflikte immer wieder eine eingehende Behandlung der religiösen Verkündigung verlangten.

Daß aber trotz dessen in der Gesammtheit seiner Anschauungen das sittliche Element eine wesentliche Bedeutung hatte, ist schon auf Grund der Beobachtung zu erwarten, wie der ganze religiöse Aufbau selbst auf sittlichen Voraussetzungen ruht bezw. an sittliche Anforderungen oder Erfahrungen sich anlehnt. Sünde, Gerechtigkeit, Gesetz, Werke — das sind die Begriffe, mit denen seine religiöse Predigt unaufhörlich sich befaßt.

Aber die Briefe des Apostels lassen es auch deutlich genug erkennen, welchen Nachdruck Paulus darauf legte, daß sich auf Grund des neuen religiösen Verhältnisses und diesem entsprechend sofort das sittliche Leben der Gläubigen neu gestalte. Im 1. Thessalonicherbrief gipfelt der Rückblick des Paulus auf seine Missions-

arbeit in der Erinnerung, daß er die Thessalonicher ermahnt habe, zu wandeln würdig des Gottes, der sie berufen hat zu seinem Reich und seiner Herrlichkeit (2 12), und seine allgemeine Aussprache schließt in dem Gebetswunsch ab, daß der Herr ihnen mehren und in Ueberfluß geben wolle die Liebe gegen einander und gegen alle zur Befestigung ihrer Herzen, auf daß sie tadellos seien in der Heiligung vor Gott dem Vater beim Wiedererscheinen Jesu (3 12). Der ganze specielle Theil des Briefes beschäftigt sich, mit Ausnahme der Mittheilung über die Auferweckung der Gestorbenen bei der Wiederkunft Christi, fast nur mit sittlichen Verhaltungsmaßregeln (c. 4 f.). Im Galaterbrief eilt Paulus, sobald er die böse Verwirrung in der religiösen Grundlegung zurecht gelegt hat, sofort zu den sittlichen Folgerungen des Evangeliums in c. 5 f., weil er überzeugt ist, dadurch am sichersten jener falschen Consequenz der jüdischen Propaganda den Boden zu entziehen, indem er die richtige zieht; eine Ausführung zu dem Motto 1 Kor 7 19: Vorhaut ist nichts und Beschneidung ist nichts, sondern die Erfüllung der Gebote Gottes. Aber auch der 1. Korintherbrief mahnt, daß die Christen, deren Passah Christus ist, ihr Passah feiern müssen nicht mit dem alten Sauerteig der Bosheit und Schlechtigkeit, sondern mit dem Ungesäuerten der Reinheit und Wahrheit (5 8). Und der Haupttheil des 2. Briefes gipfelt in dem Zuruf: Da wir solche Verheißungen haben, Geliebte, so lasset uns von jeder Befleckung des Fleisches und Geistes uns reinigen und die Heiligkeit verwirklichen in der Furcht Gottes (7 1). Im Römerbrief ist c. 1—5 nur der, selbst sittlich fundirte, religiöse Unterbau für die sittlichen Ausführungen in c. 6—8 und 12—14. In den zwei von Rom ausgesandten letzten Rundschreiben an die alte, vertraute Gemeinde in Philippi und die neugegründete, unbekannte in Kolossä geht in der Einleitung der Dank für den religiösen Stand der Gemeinden in die Bitte über, daß eure Liebe mehr und mehr reich werde in Erkenntniß und jeder Erfahrung, daß ihr die Unterschiede prüfen mögt, auf daß ihr seid lauter und unanstößig auf den Tag Christi, erfüllt mit Frucht der Gerechtigkeit, wie es im ersteren, oder daß ihr erfüllt werden möget mit der Erkenntniß seines Willens und geistlicher Einsicht, zu wandeln würdig des

Herrn zu allem Wohlgefallen, fruchtbringend in allem guten Werk (1 8 vgl. auch 4 12), wie es im letzteren heißt. Während aber den Philippern gegenüber die sittlichen Mahnungen im engeren Sinn zusammengefaßt werden in jener berühmten mit τὸ λοιπόν summirenden Skizze: was wahr, was würdig, was recht, was rein, was lieblich, was löblich, wo eine Tugend, wo ein Lob, dem denket nach (4 8), so bietet der Apostel den Kolossern in c. 3 eine ausführliche Sittenlehre, sogar unter Berücksichtigung der verschiedenen Stände, wie sie sich ergibt als nothwendige Folge des rein religiösen Verhältnisses. — Nimmt man das alles zusammen, so kann man geneigt sein, vielmehr zu vermuthen, daß der eigentliche Schwerpunkt aller Kämpfe des Apostels in seinen Missionen, soweit nicht judaistische Irrungen sich eindrängten, im Gebiete der sittlichen Lebensgestaltung lag.

Und dies ist wohl verständlich. Die religiöse Botschaft war eine willkommene Antwort auf das Seufzen, das durch die Zeit ging. Die damit gegebenen sittlichen Anforderungen aber gingen den Sitten dieser selben Zeit schnurgerade entgegen. Und doch verlangte ebendarum schon die Erhaltung der neuen Religion eine energische Behandlung des sittlichen Lebens gebieterisch. Die heidnische Lebensführung mußte das Interesse und Verständniß für das neue religiöse Leben sofort wieder tödten. Und ebenso mußten religiöse Extravaganzen auf Grund des Neuen, zumal wenn sie aus heidnischen Anschauungen Nahrung zogen, der Religion ihre Kraft und Gesundheit rauben; nur das ihr entsprechende sittliche Leben vermochte sie im rechten Gleichmaß zu erhalten. Die πίστις ist ἐνεργουμένη δι' ἀγάπης (Gal 5 6). Ja, wenn auch bleibt Glaube, Hoffnung, Liebe; die größte unter ihnen ist doch die Liebe, das ist eben: die sittliche Bestimmtheit (1 Kor 13 13).

So bildet für den Apostel Paulus das sittliche Leben die unumgängliche und mit allem Nachdruck geforderte Consequenz des neuen religiösen Verhältnisses, zu welchem er mit seiner frohen Botschaft die Menschen führen will. Was heute für uns, wenigstens in der Theorie, ein Gemeinplatz ist, daß die Frömmigkeit sich in der Sittlichkeit auszuwirken habe, daß also die Sittlichkeit erst die Frömmigkeit vollwerthig mache, das ist, allerdings auf

Grund der Predigt Christi und in Verfolg der eigenthümlichen sittlichen Bestimmtheit der alttestamentlichen Religion, eine Botschaft, mit der Paulus, gegenüber den herrschenden religiösen Anschauungsweisen in der griechisch-römischen Welt, etwas wesentlich Neues und, gegenüber der in der Sache begründeten Neigung, die nie aussterben wird, die Religion zu isoliren, in Formeln oder in Stimmungen zu suchen, etwas keineswegs Selbstverständliches vertritt. Es ist eine in der Sittlichkeit ihr Leben habende Religion, was Paulus verkündigt; es ist eine religiös gegründete Sittlichkeit, was, weltgeschichtlich betrachtet, die Frucht seiner Verkündigung ist.

Damit ist die Höhe angegeben, auf welcher Paulus sein sittliches Lebensideal aufstellt. — Suchen wir uns dieses selbst zu vergegenwärtigen; und zwar, um der Klarheit des Bildes willen, rein für sich, so wie es ihn erfüllte, ohne Hinweis auf die Vergleichungspunkte mit den im classischen Alterthum oder im israelitischen Volk wirksamen sittlichen Idealen, also auch ohne den Berührungen bezw. den Einflüssen nachzuspüren, welche etwa von diesen letzteren bei Paulus nachzuweisen wären, ein Problem für sich, das noch kaum in Angriff genommen ist.

Unsere Aufgabe hat zwei Theile; es gilt zuerst die principiellen Punkte zu fixiren und dann das concrete Detail hineinzuzeichnen.

Für jene nun ist eine andere Seite der Beziehung zur Religion von grundlegender Bedeutung. Wie für Paulus seine Religion nicht denkbar ist ohne die Auswirkung in dem von ihm gezeichneten sittlichen Leben, so ist für ihn das von ihm aufgestellte sittliche Lebensideal nur denkbar auf Grund der von ihm verkündeten Religion und in innigster, oft kaum begrifflich scharf zu scheidender Verbindung mit ihr. Das sittliche Lebensideal ist nicht etwas, was sein Motiv oder gar seine Kraft zur Verwirklichung, ja auch nur sein Princip in sich selbst trüge. Zu ihm gehört weder die Autonomie noch die Autokratie. Vielmehr hat das sittliche Ideal des Paulus sein Motiv, sein Princip und seine Verwirklichungskraft in der Religion. — Diese Eigenart des paulinischen Ideals der Sittlichkeit im scharfen Unterschied von all

den Sittenlehren, welche die Sittlichkeit als etwas Ganzes für sich, sozusagen als etwas Absolutes ansehen wollen, ist sofort wieder verloren gegangen: an die Stelle der Formel πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη ist die andere getreten: πίστις καὶ ἀγάπη.

Fassen wir zuerst das sittliche Motiv ins Auge, so tritt dies sofort hervor. Dasselbe ist nicht das Kategorische der sittlichen Forderung, der man nun einmal ohne Untreue gegen sich selbst, ohne inneren Zwiespalt sich nicht widersetzen kann. Denn wenn er etwas derartiges auch nicht leugnet, — er nennt es das Gesetz im Gemüthe Rm 7 23 — er weiß, daß der Mensch, ob er auch in seinem Inneren sich daran freut v. 22, dadurch sich nur bewußt wird, daß sein Thun Unrecht ist, aber nicht bewogen, dies Thun zu ändern c. 7. Daher kann für ihn auch nicht die Liebe zum Guten an sich als Motiv gelten, wenn er sie auch dem Menschen zuerkennt (v. 19 21). Denn dieser Liebe zum Guten stehen widerstrebend und gefangennehmend, also übermächtig, die natürlichen Begierden, die ἐπιθυμίαι τῆς σαρκός gegenüber. Das Motiv ist vielmehr die durch Gottes Thun veranlaßte Hingebung an Gott. „Ich ermahne euch, durch die Barmherzigkeit Gottes, eure Leiber darzubringen als ein lebendiges, heiliges, Gott wohlgefälliges Opfer; das sei euer vernünftiger Gottesdienst" — so leitet Paulus das Detail seiner sittlichen Mahnungen vor den römischen Christen ein (Rm 12 1). „Gott zu gefallen", das von Paulus als einziges anerkannte Motiv seines eigenen Wirkens (1 Thess 2 4), es ist auch an der entsprechenden Briefstelle das Moment, wodurch das der Lehre des Apostels gemäße Verhalten den Thessalonichern zu Gemüth geführt wird (1 Thess 4 1; vgl. noch Rm 14 18). Dieses Gott zu gefallen Suchen ist mit einer leisen Wendung ins unmittelbar Religiöse 1 Kor 6 20 ausgedrückt in der Mahnung: verherrlichet Gott an eurem Leibe, ein Motiv, das ebenso gegenüber einer einzelnen Frage wiederkehrt in dem Wort: ihr esset oder trinket oder was ihr thut, so thut es alles zur Ehre Gottes (10 31). Die bestimmende Kraft jenes Motivs ist die Barmherzigkeit Gottes, welche die Christen erfahren, deren Bezeugung der Mahnung 1 Kor 6 20 Gott zu verherrlichen vorausgestellt ist: ihr seid theuer erkauft. Weil sie Gottes Tempel sind, wozu sie sich nicht selbst,

sondern Gott sie gemacht hat (1 Kor 3 16 6 19), sollen sie das betreffende sittliche Verhalten pflegen. So sagt Paulus auch kürzer: sie sollen Gottes würdig wandeln, der sie berufen hat zu seinem Reich und seiner Herrlichkeit (1 Thess 2 12), während Kol 1 10 beide Ausdrücke verbunden sind in dem Wunsch, die Kolosser möchten wandeln ἀξίως τοῦ κυρίου εἰς πᾶσαν ἀρεσκίαν. Auch die in der ersteren Stelle beigefügte Thatsache, die Berufung selbst, erscheint als Motiv für die Sittlichkeit, wenn im Thessalonicherbrief eine Mahnung schließt: denn Gott hat euch nicht berufen auf Grund der Unsittlichkeit, sondern in der Heiligung; weßwegen jedes Unrecht ein Mißachten Gottes ist, der ihnen den heiligen Geist gegeben hat (Thess 4 7 f.).

Eine andere, aber nur einmal gebrauchte Einkleidung desselben Thatbestandes bietet Rm 6; sie ist veranlaßt durch die Eigenart des Briefs, die Erlösungs- oder Versöhnungslehre nachdrücklich unter dem Begriff der δικαιοσύνη darzustellen. Weil die Christen die δικαιοσύνη erlangt haben, so müssen sie nun ihre Glieder als Waffen derselben Gott zur Verfügung stellen; sie sind nun wie Sclaven verpflichtet der Gerechtigkeit; und als Sclaven der Gerechtigkeit müssen sie die Heiligung erringen. Paulus empfindet das Unzutreffende der Darstellung und entschuldigt es als menschlich geredet. Denn der Gedanke ist eben: die vor Gott erlangte Gerechtigkeit muß für sie Motiv sein zur Sittlichkeit.

Das wahrhaft sittliche Motiv für das sittliche Leben ist sonach für Paulus die in der erbarmenden Berufung Gottes und der damit gegebenen Stellung zu Gott begründete Hingabe an Gott. Typisch dafür ist der Uebergang des zunächst rein religiösen Begriffs ἅγιος in das Sittliche. ἅγιος ist, was von Gott erwählt und berufen ist; erwählt wird, deß er sich erbarmt hat; er erbarmt sich deß, was er liebt. ἠγαπημένος, ἠλεημένος, ἐκλελεγμένος, κλητός sind im A.T. Synonymbegriffe; sie haben ihre Spitze in dem Begriff ἅγιος im religiösen Sinn: Gott zugehörig. Aber eben diese Bevorzugung ist nun so unmittelbar Motiv für das sittliche Verhalten, daß der Terminus ἅγιος auch für das letztere verwendet wird; d. h., bezeichnend genug, zwar nicht als Adjectiv; ἅγιος bleibt immer religiöser Begriff; aber in der Abwandlung

in die Form des Handelns oder des erreichten ruhenden Zustandes: ἁγιάζειν 1 Th 5 23, ἁγιασμός 1 Th 4 3—7, Rm 6 19 22 und ἁγιωσύνη 1 Th 3 13, 2 Kor 7 1. Indem in diesen wenigen Stellen die betreffenden sittlichen Bestimmtheiten als ein der Stellung des ἅγιος entsprechendes Verhalten bezeichnet werden, markiren sie nachdrücklich als das Motiv der Sittlichkeit das religiöse Verhältniß zu Gott.

Wir ersparen es uns, hier unsere ethische Darstellung durch eine polemische Abschweifung zu unterbrechen, um die Unterstellung zu widerlegen, als ob in dem sittlichen Lebensideal des Paulus der Lohn irgend die Stelle eines Motives einnehme. Eine grobe Verkennung der Gedankenzusammenhänge des Apostels, der das ewige Leben nur allein als eine Gnadengabe auf Grund der in Christus gestifteten Versöhnung erwartet (1 Th 1 10, Rm 5 9) und, wo er den Schein erweckt, umgekehrt von dem letzteren das erstere als abhängig darzustellen, vielmehr aus diesem ewigen Leben oder Reich Gottes nur Rückschlüsse zieht auf den daraus sich ergebenden Charakter der irdischen Lebensführung, ohne welche jenes religiös errungene Gut nicht zu bewahren ist. Eher läßt sich sagen, daß Paulus nicht zwar als Motiv, aber als Sporn zur Sittlichkeit die Gewißheit verwendet hat, daß Gott zum Ziel helfe: der in euch angefangen hat das gute Werk, der wird es auch vollenden (Ph 1 6); treu ist, der euch berufen hat, welcher es auch thun wird (1 Th 5 24, 1 Kor 1 9. Vgl. 2 Kor 7 1).

Fragen wir nun, wo Paulus die Kraft zur Verwirklichung des sittlichen Lebens findet. Auch diese Kraft gehört herein in den Begriff des sittlichen Lebensideals des Apostels, wie sofort deutlich werden wird.

Wenn, wie wir sehen, weder das Gesetz im Gemüthe, noch die Liebe zum Guten ein triebkräftiges Motiv für die Sittlichkeit sind, so ist damit schon die Frage nach der Kraft zur Sittlichkeit wenigstens negativ dahin beantwortet, daß sie nicht im Menschen, wie er von Natur aus ist, liegt. Der Apostel läßt denn auch darüber keinen Zweifel, daß eine völlige Erneuerung des Menschen vorausgehen muß, ehe ihm eine solche Kraft zur Verfügung steht. Gal 6 15, 2 Kor 5 17 erscheint der Begriff der καινὴ κτίσις, der

neuen Kreatur. In beiden Stellen sind allerdings sittliche Aufstellungen nicht daran geknüpft, vielmehr schließt die Erörterung in diesem Begriff ab. Die neue Kreatur ist das Resultat der vorher dargelegten religiösen Erlebnisse. Aber was der Beruf dieser καινὴ κτίσις ist, geht doch aus anderen Stellen deutlich hervor. Sie soll nun ἐν καινότητι ζωῆς περιπατεῖν (Rm 6 4), ζῆν τῷ θεῷ (Rm 6 11). Der einzelne soll diesen νέον ἄνθρωπον ἀνακαινούμενον κατ᾽ εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν anziehen (Kol 3 10). Und das kann er, weil er mit Christus gestorben und auferstanden ist (2 10 ff. 20 3 1). Denn das ist der Weg, auf welchem die neue Kreatur ersteht. Diese letzteren Ausdrücke bezeichnen aber religiöse, nicht sittliche Erlebnisse. Es ist die innere Loslösung von der Macht der die Naturseite des Menschen durch Vermittlung der ihr innewohnenden Begierde in Sünde gefangennehmenden Welt (Gal 6 14, Kol 2 20) und damit auch eine Erlösung aus diesem Leibesorganismus des Todes (Rm 7 24). Und diese Loslösung ihrerseits fällt zusammen mit der Erlösung von dem Fluch der Sünde, der Rechtfertigung vor Gott und der damit erwirkten Versöhnung mit Gott, wie sie auf dem Glauben, der Christus aneignet, beruht. Diese religiösen Erlebnisse füllen den Christen mit dem Geiste Gottes, dem heiligen Geist (daher auch der Empfang des h. Geistes als διὰ τῆς πίστεως vermittelt erscheint (Gal 3 14), dessen Tempel die Christen darum sind (1 Kor 6 19), in dem sie darum leben (Gal 5 25), von dem sie getrieben werden (Rm 8 14). In diesem in dem Christen lebendigen Geist erkennt Paulus aber im Grunde nichts anderes, als jenen Christus selbst, der die Versöhnung gestiftet hat, in verklärter Gestalt (2 Kor 3 17 18), dessen Glieder die Christen sind (1 Kor 8 15 12 27), den sie angezogen haben (Gal 3 27) und von dem sie bekennen: Nun lebe nicht ich, Christus lebt in mir (Gal 2 20). Auch dies alles rein religiöse Begriffe. Im Bewußtsein aber stellt es sich dar als Friede und Freude, als ein gehobenes und einheitliches, ein vollendetes Leben, als ζωή im Vollsinn des Wortes. Dieses neue Leben, concreter dieses Leben im Geiste, oder dieser im Gläubigen lebende Christus ist es, was in persönlicher Fassung als καινὴ κτίσις, als neues Geschöpf, bezeichnet ist. Von diesem Punkt aus vermögen wir die Macht der

sittlichen Idee bei Paulus am großartigsten zu würdigen. Wie nahe mußte es liegen, bei solchem religiösen Vollgefühl sich darin schwelgend zu beruhigen. Aber gerade hier auf dieser Höhe des Besitzes setzt Paulus mit seinen sittlichen Forderungen ein. Und gerade diesen Besitz erkennt er als die Kraft zur Sittlichkeit. So gewinnen sittliche Mahnungen des Apostels Formen, wie die: wenn wir im Geiste leben, so lasset uns auch im Geiste wandeln (Gal 5 25), oder: wir dienen (hier als Inbegriff der Sittlichkeit) ἐν καινότητι πνεύματος (Rm 7 6), oder: wandelt in Christus, gewurzelt in und auferbaut auf ihm (Kol 2 6 f.), oder: ziehet an den Herrn Jesus Christus und begünstiget das Fleisch nicht zu Gelüsten (Rm 13 14), wo der Zusammenhang sagt, daß, wer Christus anzieht, damit die Waffen des Lichts anlegt, die nach dem Gegensatz von Gelage, Schwelgerei, Unzucht, Streit u. s. w. sittlich zu verstehen sind.

Nun entsteht aber die entscheidende Frage: in welchem Verhältniß steht jener Geist bezw. Christus zu dem menschlichen Individuum der καινὴ κτίσις. Ist hier noch von Sittlichkeit überhaupt zu reden oder hört nicht vielmehr die freie Selbstentscheidung des Individuums auf? Selbstverständlich versucht Paulus die Antinomie, die in dem Begriff Freiheit liegt, nicht zu lösen; er beachtet sie gar nicht. Es macht ihm keine Schwierigkeiten, beide Gedankenreihen nebeneinander zu entwickeln. Bei der Natur der von ihm behaupteten Kraft zur Sittlichkeit ist es doppelt begreiflich, wie es bei seiner durch und durch religiösen Geistesart schon an sich nicht anders zu erwarten ist, daß es an den stärksten Ausdrücken dafür nicht fehlt, wie jede sittliche Leistung von Gott gewirkt sei. Ist er in Heiligkeit und Lauterkeit Gottes gewandelt, so geschah es durch Gottes Gnade (2 Kor 1 12). Gott ist es, der in uns wirket Wollen und Vollbringen nach seinem Wohlgefallen (Ph 2 13 5 23). Er muß die Thessalonicher heiligen durch und durch (5 23); er ist es, der das gute Werk, welches er angefangen, auch vollendet (Ph 1 5). Aber weit überwiegend sind die Aussprüche, welche dem Individuum eine volle Freiheit vindiciren gegenüber jenem Geist-Christus, wie denn Paulus auch von einem νόμος τοῦ πνεύματος bezw. τοῦ Χριστοῦ spricht,

wornach klar ist, daß der Geist-Christus nur als eine anregende Kraft gedacht ist. Als Beleg dienen die eben angeführten Mahnungen. Vom Leben im Geist zum Wandeln im Geist führt ein freier Entschluß. Und ob die Christen Christus angezogen haben, so ist es doch immer aufs Neue eine ihnen obliegende That, Christus anzuziehen, so daß sie ihm wirklich gleichgestaltet werden. Welche nach des Geistes Art sind, die denken auf des Geistes Ziele (Rm 8 5). Den Geist gelüstet wider das Fleisch; aber es gilt doch erst die sittliche That: das Fleisch nicht zu begünstigen zu Gelüsten (Gal 5 17, Rm 13 11). In wem Christus ist, bei dem ist der Leib todt um der Sünde willen (Rm 8 11); die Christi sind, die haben ihr Fleisch gekreuzigt sammt den Leidenschaften und Lüsten (Gal 5 24), aber es gilt immer auf's neue, die Glieder zu tödten (Kol 3 5) und durch den Geist die Geschäfte des Fleisches zu tödten (Rm 8 13).

Ist also auch der Geist-Christus, d. h. der in der christlichen Religion errungene Lebensstand, im Unterschied von jeder im Menschen von Natur liegenden sittlichen Kraft, die Triebkraft zur Sittlichkeit, so ist dies doch keine mit Naturnothwendigkeit wirkende, sondern eine sittlich vermittelte d. h. von dem Menschen aufgenommene und verwerthete Kraft, wie dies später noch aus einem anderen Momente deutlich werden wird.

Hieraus ergibt sich nun der Grundbegriff des sittlichen Lebensideals des Paulus, die Freiheit. Derselbe findet seine erste Verwendung gegenüber dem Verhältniß des natürlichen Menschen zur Sünde, welches Paulus als eine Sklavenknechtschaft beurtheilt auf Grund des Satzes, daß, wem man sich darbietet als Knecht zum Gehorchen, deß Knecht man ist. Die Sünde aber, der sich der natürliche Mensch darbietet, bringt die Menschen nicht nur in ihre eigene, sondern damit auch in des Todes Knechtschaft. Von beiden sind die Christen frei geworden (Rm 6 16—22 8 2). Diese Freiheit gegenüber der Sünde wird nun aber auch inhaltlich fixirt, und zwar negativ und positiv. Das negative, der Lage der Sache nach gegenüber dem mosaischen Gesetz herausgestellte Moment ist, daß nicht ein äußeres, statutarisches Gesetz das sittliche Verhalten des Christen bestimmt. An die Stelle des alten

Bundes des Buchstabens ist der neue des Geistes getreten (2 Kor 3 6). Wer vom Geist sich treiben läßt, der ist nicht mehr unter dem Gesetz (Gal 5 18). Das positive Moment aber ist, daß der Christ in der Kraft jenes Geist-Christus von innen heraus, in eigenster Entschließung sich sittlich verhält: wo der Geist Gottes, da ist Freiheit (2 Kor 3 17); Christus hat uns zur Freiheit befreit (Gal 5 1). — Das sittliche Lebensideal des Apostels Paulus in Beziehung auf die Triebkraft zur Sittlichkeit ist ein Mensch, der durch ein auf religiösem Wege gehobenes Wesen frei aus diesem neuen Leben heraus, nicht unter der drängenden, knechtenden Macht eines Gesetzes, das Sittliche vollbringt.

Die Richtigkeit dieser Auffassung bestätigen zwei Beobachtungen, die ihrerseits dem Bilde noch neue Züge hinzufügen.

Auf der einen Seite die demüthige Nüchternheit, welche den von so hohen Erfahrungen getragenen Mann fern von der Linie der Schwarmgeister hält, die von einer vollkommenen Heiligkeit träumen. Jener Geist-Christus ist nur eine Kraft, eine Anlage, aber hineingesenkt in den natürlichen Menschen. Die neue Kreatur ist principiell da; aber sie ist eine werdende. Der Apostel hat weder sich je für einen Heiligen gehalten, noch je den Gläubigen eingeredet, sie seiens oder sie könnten es sein. An sein: Gott sei Dank durch Jesum Christum unsern Herrn, nämlich daß er ihn erlöst hat aus seinem Todesleibe, schließt er das Bekenntniß: so diene ich nun selbst mit der Gesinnung dem Gesetz Gottes, aber mit dem Fleisch dem Gesetz der Sünde (Rm 7 24 f.). Dies Fleisch gelüstet immer noch wider den Geist (Gal 5 17). Und jedem kann die Versuchung nahen (Gal 6 1), jeder von einem Fehler übereilt werden. Es ist denkbar, daß man die Freiheit zum offenen Thor des Fleisches macht (Gal 5 13), also, daß man nach dem Fleisch lebt (Rm 8 13) und des Fleisches pflegt, bis die Lust zum Sieg kommt (13 14), so daß man die Gnade vergeblich empfangen hat (2 Kor 6 1, Gal 5 4), daß, was im Geist begonnen, im Fleisch endet (Gal 3 3). — Darum gilt es, die Heiligkeit zu vollenden (2 Kor 7 1). Wer sich dünken läßt, er stehe, der sehe wohl zu, daß er nicht falle (1 Kor 10 12). Das Leben gleicht dem Ringkampf, da nur gekrönt wird, wer recht kämpft. Und Paulus hält sich in

Zucht, damit er nicht anderen predigend selbst verwerflich werde (1 Kor 9 24 ff., Ph 3 14 ff.). Nicht Vollkommenheit ist das sittliche Lebensideal des Christen, sondern sich strecken nach dem, das vorne, suchen das, was droben ist. Wie viele vollkommen sind, so laßt uns gesinnt sein. Bis wohin wir gelangt, darin gilt es fortschreiten (Ph 3 14—16, Kol 3 1 f.).

Dieser Sachlage entspricht das zweite Moment, das hieher gehört, das ist die Beurtheilung der wirklichen sittlichen Leistungen als eines Ruhmes, eines ἔπαινος, dem ein Lohn entspricht, wie sie häufig in der Selbstbeurtheilung des Apostels durchklingt (1 Kor 4 6 3 8, 1 Th 2 19, Ph 2 16), aber auch jedem Christen zuerkannt wird: ein jeder prüfe sein eigen Werk, dann wird er Ruhm haben von sich allein (Gal 6 4). Daher auch die Mahnung, daß niemand höher von sich halte, als es ihm gebührt zu halten, sondern daß er maßvoll von sich halte. Daß dies alles dennoch in letzter Instanz Gottes Gnade zu danken ist, daß man sich also vernünftiger Weise nur Gottes rühmen dürfe, dies Bekenntniß führt die Gedankenreihe zurück zu der These, daß die Triebkraft zu aller Sittlichkeit Gott bezw. sein Geist sei.

Enge mit dieser Frage über die Kraft zur Sittlichkeit berührt sich noch die letzte über deren Norm. Man möchte aus dem Begriff der Freiheit schließen, daß diese Norm dem Christen selbst innewohnt, daß sie ihm in und mit der Triebkraft gegeben ist. Das scheint auch nach verschiedenen Aussprüchen der Fall zu sein: Die römischen Christen fordert Paulus beim Uebergang zu einigen concreten sittlichen Mahnungen auf: Stellet euch nicht dieser Welt gleich, sondern verändert euch durch Erneuerung eures Sinnes, auf daß ihr prüfen möget, was Gottes Wille sei, das Gute und Wohlgefällige und Vollkommene (12 2). Ebenso wünscht er den Philippern: daß eure Liebe reich werden möge in Erkenntniß und aller Erfahrung, auf daß ihr prüfen mögt die Unterschiede, damit ihr tadellos und unanstößig seid (1 9 f.), und mahnt er die Thessalonicher: prüfet alles, das Gute haltet fest (5 21), und wünscht den Kolossern: daß ihr erfüllt werdet mit der Erkenntniß des Willens Gottes in aller Weisheit und geistigem Verständniß (1 9). Vielleicht ist in demselben Sinn die Mahnung zu verstehen: alles,

was ihr thut in Wort oder Werk, das thut im Namen des Herrn Jesu, nämlich jenes Geist-Christus, der die sittliche Kraft ist. So redet er ja auch von einem νόμος τοῦ πνεύματος bezw. τοῦ Χριστοῦ (vgl. μὴ ὢν ἄνομος θεοῦ ἀλλ' ἔννομος Χριστοῦ 1 K 9 21), was doch nur bedeuten kann, daß der Geist bezw. Christus selbst die Norm für das Verhalten in sich schließt. Vielleicht ist denn auch jene Skizze des Philipperbriefs (4 8), die nach dem ersten Eindruck einfach an das natürliche sittliche Gefühl appellirt, doch nach den angeführten anderweiten Aeußerungen des Apostels dahin zu erläutern, daß Paulus dem Geistesbesitz der Philipper anheimgibt und nicht von dem öffentlichen sittlichen Gefühl erwartet die Festsetzung, was denn wahr und würdig, recht und rein, lieblich und löblich sei, eben auf jenem den Römern empfohlenen Wege der Erneuerung des Sinnes.

Nun scheint aber dieser Beobachtung doch eine andere gegenüberzustehen. Darauf führt schon die Bezeichnung des Guten und Vollkommenen, welches die Christen prüfend erkennen sollen, als des Wohlgefälligen, nemlich Gott wohlgefällig und noch bestimmter als des θέλημα τοῦ θεοῦ Rm 12 2. Mit dessen Erkenntniß erfüllt zu werden, wünscht denn auch Paulus den Kolossern, damit sie auf Grund dessen wandeln würdig des Herrn zu allem Wohlgefallen (1 9). Den Thessalonichern motivirt Paulus die Mahnung zur Keuschheit und später die andere „Freuet euch allzeit, betet ohne Unterlaß, danksaget für alles" mit dem Satz: Denn das ist Gottes Wille (4 3 5 18). Als Aufgabe der Christen erscheint Kol 4 12, daß sie stehen τέλειοι καὶ πεπληροφορημένοι ἐν παντὶ θελήματι τοῦ θεοῦ. Sachlich damit gleichbedeutend ist die Charakterisirung des neuen Menschen, den die Christen anziehen sollen, als eines neugeschaffenen κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν Kol 3 10. (Die Stelle 1 Kor 7 19 gehört nicht hieher; die τήρησις ἐντολῶν θεοῦ, die dort verlangt wird, ist einfach das ἕκαστον ὡς κέκληκεν ὁ θεός, οὕτως περιπατείτω v. 17; die Berufung in der betr. religiösen oder socialen Stellung ist eine ἐντολὴ θεοῦ; sie gilt es festzuhalten.) Wohl kann das θέλημα τοῦ θεοῦ an sich nichts sein wollen, als die religiös gewendete Bezeichnung für das, wozu der Geist-Christus die Gläubigen treibt. Nun aber erkennt Paulus den Juden, und zwar ausdrücklich als

solchen, die aus dem Gesetz unterrichtet werden, zu, daß sie den Willen Gottes kennen und prüfen die Unterschiede (Rm 2 18), also bis auf die Ausdrücke hin das, was er von den Christen erwartet. Ist da nicht auch an jenen Stellen als die Norm des Willens Gottes nicht der Trieb des Geistes, sondern das Gesetz mitgedacht? Dazu kommt, daß Paulus im Galaterbrief und im Römerbrief beinahe gleichlautend die Aufforderung einander zu lieben mit dem Satz begründet: denn wer den Nächsten liebt, hat das Gesetz erfüllt, und im letzteren die Wahrheit dieses Satzes sogar an einzelnen Geboten nachzuweisen unternimmt (13 8—10). Und Rm 7 25 charakterisirt er den Christenstand durch das Bekenntniß: ich diene mit meiner Gesinnung dem Gesetz Gottes. Aber dies muß doch verstanden werden aus dem ebenso nachdrücklichen Wort: wenn ihr vom Geist getrieben werdet, so seid ihr nicht unter dem Gesetz. Darnach kann unmöglich jenes „denn“ die logische Bedeutung einer Berufung auf dies Gesetz als Norm haben. Auf die richtige Lösung führt vielmehr die Beobachtung, daß auch das Verhalten und ebenso die Anordnungen Jesu Christi mehrfach, allerdings in Einzelheiten, als Norm herbeigezogen werden, das letztere in der Frage der Ehescheidung (1 Kor 7 10), das erstere in den berühmten Mahnungen zur selbstlosen Demuth (Phil 2 5): „ein jeglicher hege in sich die Gesinnung, die in Jesus Christus auch war“, zur Selbstverleugnung: „nehmt mich zum Vorbilde, wie ich Christus (1 Kor 11 1)“, zur Versöhnlichkeit (Kol 3 13): „vergebet einander, wenn einer einen Vorwurf hat gegen einen andern, gleich wie auch Christus euch vergeben hat, also auch ihr“, endlich zur Geldunterstützung der Urgemeinde (2 Kor 8 9): „Denn ihr kennet die Gnade unseres Herrn Jesu Christi, wie er um euretwillen wurde, da er reich war, damit ihr durch seine Armuth reich würdet“. Das ist völlig analog mit jenen gelegentlichen Rückweisungen auf das Gesetz, aus dem doch die Mahnungen so wenig hergeleitet werden, als hier aus dem entsprechenden Verhalten Jesu. Ja wir dürfen daneben auch die Beispiele stellen, wo Paulus, wie in der einen der angeführten Stellen, sich selbst oder die Christen untereinander als Vorbilder verwerthet. — Widerspruchslos lassen sich diese Instanzen mit der proclamirten „Freiheit“ nur vereinigen, wenn die Meinung des Paulus war, sie

nicht irgendwie als Norm aufzustellen, sondern durch den Hinweis darauf, daß das Gesetz ebenso lehre bezw. Jesus ebenso gehandelt habe, dem eben dahingehenden Trieb des Geist-Christus einen Sporn zu geben oder eine Garantie, daß er auf dem richtigen Wege sei. Der letztere Gedanke hat auch bei der Aufzählung der Früchte des Geistes die Wendung eingegeben, daß wider solche das Gesetz nicht sei, daß also bei der Aufgabe des Gesetzes als Norm doch nicht ein Gegensatz zwischen der neuen und der von den Juden empfohlenen Norm sich einstelle (Gal 5 23).

Diese Werthung und Verwerthung der genannten Instanzen entspricht völlig der von Paulus denselben zuerkannten Würdigung. Das Gesetz ist heilig, und das Gebot heilig und gerecht und gut (Rm 7 12). Betreffend Christus ist es selbstverständlich. Vielleicht dürfen wir in Analogie mit dem Ebenausgeführten auch Stellen, welche die Christen nur an eine allgemein vorhandene sittliche Ueberzeugung zu verweisen scheinen, so die Mahnungen (Rm 12 2), zu prüfen das Gute, Vollkommene und (Phil 4 8) dem nachzudenken, was wahr, würdig, recht, rein, lieblich, löblich, eine Tugend, ein Lob ist, im Zusammenhang mit der Rm 2 14 ausgesprochenen und mehrfach deutlich vorausgesetzten (Kol 4 1, Rm 13 3—5) Anerkennung einer mit dem Gesetz übereinstimmenden sittlichen Anlage der nichtjüdischen Menschheit so erklären, daß auch hier Paulus gewiß war, der Trieb des Geist-Christus werde die Christen zu Grundsätzen führen, die mit jenen natürlich-sittlichen Ueberzeugungen sich decken.

Nach dem allem ist es nur natürlich, daß Paulus sein sittliches Lebensideal nach seinen principiellen Punkten am kürzesten und schlagendsten in einer religiösen Formel zum Ausdruck bringt, in der Formel: δουλεύειν τῷ ϑεῷ (1 Thess 1 9, Rm 6 22), ζῆν τῷ ϑεῷ (Rm 6 11), παραστῆναι ἑαυτὸν τῷ ϑεῷ (Rm 6 13 12 1). Ist doch das Motiv Gottes Verhalten, die Kraft Gottes Geist und die Norm Gottes Wille; aber dies alles nicht als etwas außerhalb des Menschen Stehendes und von außen ihn Bestimmendes, sondern als eingegangen in ihn und eins geworden mit ihm selbst.

Mit dem allem ist nun freilich über den concreten Inhalt des also principiell bestimmten sittlichen Lebensideals noch nichts ausgesagt. Doch läßt es sich darnach erwarten, daß der Apostel sich

auch nicht sonderlich bemüht habe, dieses concrete Detail möglichst vollständig oder gar systematisch geordnet und zusammenhängend darzulegen. Das gehört mit zu seiner gewaltigen, ich möchte sagen, heiligen Größe, daß er sich begnügt, die Grundsteine zu legen — dann wird das Haus schon werden —, die Keime zu säen, — die entsprechende Frucht wird schon wachsen. Die Aeußerungen des Apostels über sittliche Fragen sind darum alle durch die gerade vorliegenden Verhältnisse veranlaßte, gelegentliche. Immerhin sind sie Dank dem Nachdruck, den er auf die sittliche Auswirkung des neuen religiösen Verhältnisses legt, so zahlreich, daß wir aus den Fragmenten ein Ganzes construiren können.

Nur zuvor zwei genauere Definitionen. Erstlich: Wir fassen den Begriff des Sittlichen im engeren Sinn; wir begreifen also darin nicht alles, was aus der freien Entschließung des Menschen hervorgeht, sei es als Verhältniß oder Verhalten; sondern wir schließen alles das als im strengen Sinn „religiöse" Tugenden aus, was auf Gott Bezug hat, ebenso unmittelbar, wie Glaube bezw. Vertrauen, Hoffnung, Liebe (zu Gott), als genauer bestimmt durch anderweitige Einflüsse, wie Dankbarkeit für das von Gott empfangene Gut, Geduld gegenüber dem von Gott auferlegten Leid, Demuth gegenüber den von Gott verliehenen Gaben und Kräften. Statt dessen rechnen wir in unser Thema nur das Verhalten gegenüber allem dem, was nicht Gott ist. Zweitens: es handelt sich uns nicht um das sittliche Lebensideal, wie es dem Christen als letztes höchstes Ziel vorschwebt — dies liegt ja für ihn hinaus über die Verhältnisse und Lebensbedingungen dieser Welt —, sondern um das sittliche Leben, wie es von jedem Christen billigerweise zu erwarten ist, wie es sich in jedem darstellen soll.

Wir legen die in der Natur der Sache gegebene Eintheilung zu Grunde: 1. Das sittliche Verhalten des Menschen als Individuum für sich, also die Pflichten gegen sich selbst; 2. das sittliche Verhalten als Glied der menschlichen Gemeinschaft —, die Pflichten gegen den Nächsten und gegenüber den Gemeinschaftsorganisationen.

Das erstere wiederum zerlegt sich von selbst nach drei Seiten: die Persönlichkeit erst an sich, dann in ihrem Verhältniß zum

Körper, endlich in ihrem Verhältniß zu der dinglichen Welt. Hier ist nun nicht zu leugnen, daß sich Aussagen über die sittliche Aufgabe der Persönlichkeit rein an sich bei Paulus nur in geringster Anzahl finden. Was wir heute als Pflicht der Selbsterhaltung, der Selbstausbildung, der richtigen Selbstschätzung u. a. bezeichnen, darüber finden wir kaum Anregungen von ihm. Die Reihe von Geistesfrüchten, die er den Galatern 5 22 23 zeichnet, enthält außer den zwei religiösen Eigenschaften, Freude und Friede, nur Tugenden des Verhaltens gegen die Nächsten und die ἐγκράτεια, die sich auf das Verhalten gegenüber dem Leib und vielleicht der dinglichen Welt bezieht. Eher schließen die Ausdrücke des Philipperworts (4 8): was wahr, würdig, rein, etwa auch lieblich, löblich, solche Tugenden ein, welche sich rein auf den innern Menschen beziehen, aber doch ohne sie bestimmt zu bezeichnen. Auch die Forderung der ἁπλότης beim Geben 2 Kor 8 2 9 11 13 Rm 12 8 oder der ἁπλότης εἰς τὸν Χριστόν 2 Kor 11 3 bestimmt nur die sittliche oder religiöse Verhältnißbeziehung zu anderen; εἰλικρινεία 2 Kor 2 17 Phil 1 10, etwa verbunden mit ἁγιότης 2 Kor 1 12 oder mit ἀλήθεια 1 Kor 5 8, ist ebenfalls keine Tugend für sich, sondern nur eine nähere Eigenschaft für anderweitig bestimmtes Verhalten. Hier im Innern des Christen ist eben der Ort, wo Paulus am ruhigsten der Wirksamkeit des sittlichen Princips alles überlassen kann. Die Mahnungen, die sich auf das Innenleben beziehen, haben darum auch sämmtlich religiösen Charakter, d. h. sie regeln das Verhalten gegen Gott, statt gegen sich selbst. Vielleicht ist diese Erscheinung nicht einmal als eine Lücke zu bezeichnen; vielmehr sind jene Abschnitte in unseren Sittenlehren, die von Pflichten gegen sich selbst handeln, für religiöse Menschen entbehrlich als nur zu einer ungesunden, also im Grunde unsittlichen Beschäftigung mit sich selbst führend, während es ein Zug der ächten Sittlichkeit ist, sich nicht mit sich selbst zu beschäftigen. Nur eine Tugend, diejenige, wodurch jene Wirksamkeit vor jeder Einengung und vor jeder Gegenwirkung gewahrt wird, fordert er, und sie allerdings nachdrücklich, nämlich die Charakterstärke: στήκετε, haltet Stand (1 Kor 16 13, Gal 5 1, Phil 1 27 4 1, 1 Thess 3 8, vgl. 1 Kor 10 12), ἀνδρίζεσθε seid Männer (1 Kor 16 13), κραταιοῦσθε (ib); und als das Mittel hiezu: γρηγορεῖτε

wachet! haltet eure Kräfte beisammen (1 Kor 16 13, 1 Thess 5 5, Kol 4 2), etwa noch verstärkt durch νήφετε, seid nüchtern (1 Thess 5 6), werdet nicht schlaff. Den Menschen und ihrem Urtheil gegenüber ist diese Charakterfestigkeit Selbständigkeit. Sie ist nur die Consequenz des sittlichen Princips des Geist-Christus; denn daraus folgt, daß jeder seinem Herrn steht und fällt (Rm 14 14). Aber Paulus verlangt ihre kräftige Ausbildung. Er zeigt es ihnen am eigenen Beispiel: Mir ist es ein Geringes, daß ich von euch oder von irgend einem menschlichen Tage gerichtet werde (1 Kor 4 3). Wieder wähnt ihr, daß wir uns vor euch vertheidigen? vor Gott reden wir in Christus (2 Kor 12 19)! so weist er stolz alle Vorwürfe ab und stellt sein Eingehen darauf richtig. Und so versichert er, daß er bei seiner Mission in Thessalonich nicht Ehre gesucht habe von Menschen, nicht Menschen zu gefallen gestrebt habe, sondern Gott, der die Herzen prüft (1 Thess 2 4 6). Die Einschränkung dieses Grundsatzes durch das Gebot der Liebe stellt 1 Kor 10 33, Rm 15 2 fest. Und wo er die Korinther mahnt, unter Umständen um des Gewissens willen auf berechtigte Freiheiten zu verzichten, fügt er ausdrücklich bei: nicht euer, sondern des andern Gewissen meine ich. Denn warum soll ich meine Freiheit richten lassen von einem andern Gewissen? (1 Kor 10 28 f.). Für meine Freiheit bin nur ich mit meinem Gewissen verantwortlich; da kann mir kein fremdes Gewissen das Urtheil bilden. An dieser Selbstherrlichkeit des Christen packt er die Korinther, die sich an Autoritäten halten und darnach spalten wollen: Alles ist euer, sei es Paulus, Apollos, Kephas, Welt; Leben oder Tod, Gegenwärtiges oder Zukünftiges: alles ist euer; ihr aber seid Christi! 1 Kor 3 21—23.

Endlich gehört in diesen Abschnitt die sittliche Bewegung der Reue, soweit sie sich nicht gegen Gott wendet, sondern gegen das eigene Ich. Aber auch hier scheint es des Apostels sittliches Ideal zu sein, daß wie die Traurigkeit, die die Reue begleitende Empfindung, eine auf Gott gerichtete (λύπη κατὰ θεόν) sein soll, so auch die Reue stets die Richtung auf Gott haben soll, der doch im Grund der allein Verletzte ist, wenn wir uns vergehen, so daß jene Reue und Buße, die wir als Selbstzerknirschung charakterisiren

können, nicht in das sittliche Lebensideal des Apostels hineingehört (2 Kor 7 9 f.). —

Viel ausführlicher verbreitet sich Paulus über das sittliche Verhalten des Christen gegenüber dem körperlichen Organismus und seinen Trieben. Nicht hierher gehören die mannigfaltigen bildlichen Verwerthungen des Todes Christi für das im Glauben erfolgende religiöse Erlebniß der Loslösung vom bisherigen, sei es gesetzlich, sei es sündlich bestimmten Lebensstand in der Welt und der Versetzung in die Gemeinschaft mit Gott, z. B.: In Christus ist mir die Welt und bin ich der Welt gekreuzigt, Gal 6 14, ähnlich Rm 6 1—11, Kol 2 11—15. Dagegen folgen daraus die sittlichen Aufstellungen des Paulus.

Wie durch jene religiöse Stellung die ganze sinnliche Weltsphäre, der eigene Körper und die übrige dingliche Welt religiös belanglos ist — 1 Kor 8 8, Rm 14 17, Kol 2 20; vgl. Rm 14 23! —, so ist sie —, und damit auch das Thun und Lassen in diesem Gebiete, an sich sittlich ebenso indifferent. Dieses ganze Gebiet ist an sich selbst für das sittliche Lebensideal absolut bedeutungslos Rm 14 2 ff. Der Christ steht ihm völlig frei gegenüber: nichts ist unrein; alles ist rein (Rm 14 14 20); die Erde ist des Herrn und was darinnen ist (1 Kor 10 26). Darum ist auch alles erlaubt 1 Kor 6 12 10 23. — Keine Askese hat an sich irgend welchen sittlichen Werth; ja dieselbe ist als gesuchte Frömmelei, Dienerei, Mißhandeln des Leibes zu verwerfen, um so mehr, als sie nur eine Ehre erzielt, die das Fleisch befriedigt (Kol 2 23). Hier gilt nur das eine Gebot: ihr esset oder trinket oder was ihr thut, so thut es alles im Namen des Herrn Jesu und danket Gott dem Vater durch ihn (1 Kor 10 31, cf. Rm 14 6).

Was speciell den Körper des Menschen betrifft, so steht er bei Paulus in hohen Ehren als der Tempel und das Organ des h. Geistes (1 Kor 6 19 7 34, Rm 6 13 19), als die Grundlage für den zukünftigen Herrlichkeitskörper (Phil 3 21); daher er auch seine Mißhandlung (ἀφειδία τοῦ σώματος) verwirft.

Das sittliche Verhalten ihm gegenüber ist darum keineswegs principiell ein negatives. Vielmehr ist das sittliche Ideal, daß seine Glieder bereit gestellt seien zu Waffen, zu Dienst der Gerechtig-

keit (Rm 6 18 19). Nur wo er dem widerstrebt, da gilt es ihn zu zerschlagen, eben damit er jenen Knechtsdienst thue; wie es Paulus in dem Selbstbekenntniß deutlich normirt: ὑπωπιάζω μου τὸ σῶμα καὶ δουλαγωγῶ (1 Kor 9 27), und durch das Gleichniß bestätigt, daß der Kämpfer πάντα ἐγκρατεύεται (v. 25), d. h. ebensoweit, als es nothwendig ist, damit ihm seine Glieder voll und frei zur Verfügung stehen. Wie weit dies nöthig ist, das wird der Geist sagen; insofern ist die ἐγκράτεια eine Frucht des Geistes (Gal 5 23). — Völlig verwerflich ist darum jede fleischliche Leidenschaft, Schlemmerei, Unzucht und dgl. bis zurück zur bloßen Begierde (Rm 13 13, Kol 3 5, 1 Thess 4 3 ff., 1 Kor 7 9), wodurch die Glieder μέλη ἐπὶ τῆς γῆς sind, statt hingegeben an Gott (Kol 3 5; vgl. 1 Kor 6 15, der Leib nicht μέλος Χριστοῦ, sondern τῆς πόρνης). Das ist eine Befleckung, μολυσμός, des Fleisches und Geistes 2 Kor 7 1. Darum gilt es diese Sünden, diese Geschäfte des Fleisches zu tödten (Rm 8 13, Kol 3 5). Aber wie wenig dies auf einer creaturfeindlichen Unterschätzung des körperlichen Lebens, sondern vielmehr gerade auf einer auszeichnenden Würdigung desselben beruht, zeigt das Urtheil, daß Unzucht eine Sünde gegen den eigenen Körper sei (1 Kor 6 18).

Am deutlichsten wird die Stellung des Apostels bei der Behandlung des Geschlechtsverkehrs, so weit dieser überhaupt gestattet, nämlich sofern er ehelich geregelt ist. Dieser ist keineswegs zu verbieten (1 Kor 7 3 f., 28 38 f.); im Gegentheil, Paulus vertritt einer asketischen Neigung gegenüber in Korinth die Pflicht der Ehegatten in dieser Beziehung (v. 3) und versichert den Ledigen, daß es besser sei zu heirathen, als durch die geschlechtlichen Triebe erregt zu werden (v. 9 36). Aber wie jene Pflicht in der Ehe zurückzutreten hat vor der Erfüllung religiös-sittlicher Aufgaben (v. 4), so ist es überhaupt, wo die Kraft dazu da ist, besser ledig zu bleiben, nicht aus asketischen Gründen, sondern weil man dann weniger gehemmt ist, Gott zu dienen, vielmehr ganz dem einen Gedanken leben kann, Gott zu gefallen, v. 8 32 33 35. Doch erklärt er dies ausdrücklich nur als seine Meinung v. 25 40, wie er auch zu ihrer Aussprache nur durch eine dahingehende Neigung in Korinth sich anregen ließ (v. 1), und begründet es, ein deutlicher Beweis, wie wenig er damit ein an sich giltiges, sittliches Ideal aufstellen will, mit dem Bevor-

stehen der letzten Trübsale und des nahen Weltendes v. 26 31; er sagt es nur zu ihrem Nutzen, um sie zu schonen; denn die Verheiratheten werden dann Trübsal für das Fleisch haben (v. 35 28); glücklicher wird sein, wer ledig ist (v. 40); darum thut besser (κρεῖσσον), wer nicht heirathet (v. 38). Vor allem aber gilt es, mit innerer Freiheit auch über das eheliche Verhältniß hinausgehoben zu sein; es gilt eine Frau zu haben, als hätte man nicht (v. 29). —

Ganz analog ist nun die Stellung, die Paulus dem Christen gegenüber der dinglichen Welt anweist. Zunächst ist hervorzuheben, daß Paulus diese irdischen Güter im weitesten Sinn gegenüber dem Geistigen weit niedriger gewerthet wissen will: wenn wir euch das Geistige säen, ist es ein großes Ding, wenn wir von euch das Leibliche ernten (1 Kor 9 11)? wenn die Heiden an dem geistigen Besitz der Juden theilbekommen haben, so sind sie es schuldig, diesen auch im Leiblichen zu dienen. Dem entsprechend muß der Christ genügsam sein, wie Paulus es an sich zeigt: ich weiß gering zu leben und Ueberfluß zu haben (Phil 4 12, vgl. 2 Kor 9 8). Für die Hauptsache ist es ja ganz gleichgiltig; man kann arm sein und doch viele reich machen (2 Kor 6 10). Und wenn man hat, so muß man haben, als hätte man nicht (1 Kor 7 29 f.), d. h. man muß innerlich völlig frei sein von dem irdischen Besitz; so daß man auch versteht, Ueberfluß zu haben, ohne darunter zu leiden (Phil 4 12), ohne seine αὐτάρκεια zu verlieren (2 Kor 9 8). Die richtige sittliche Verwerthung des Ueberflusses aber ist die Wohlthätigkeit, die ausdrücklich mit ein Moment bildet in der sittlichen Würdigung des Besitzes (2 Kor 9 8 11 5 8 13).

Darnach regelt sich denn auch das sittliche Verhalten. Verboten ist φρονεῖν, ζητεῖν τὰ ἐπὶ τῆς γῆς (Kol 3 2); Feinde des Kreuzes Christi sind es, die sich dadurch charakterisiren (Phil 3 19). Doppelt verwerflich ist gar die thätige Habsucht, die πλεονεξία, die Paulus als εἰδωλολατρεία bezeichnet und unmittelbar neben die sinnlichen Sünden stellt Kol 3 5, wobei er übrigens nach 1 Thess 4 6 als ein Moment des Begriffs πλεονεκτεῖν das widerrechtliche Uebervortheilen des Nächsten betrachtet, weßwegen es neben dem Stehlen seinen Platz hat (1 Kor 6 10). Wohl aber ist der rechtliche Erwerb von weltlichen Gütern sittlich berechtigt: wer kämpft je auf eigenen Sold? wer

pflanzt einen Weinberg und ißt nicht von seiner Frucht? u. s. w. fragt er die Korinther, um zu beweisen, daß auch die Arbeit des Missionars einen materiellen Lohn verdient (1 Kor 9 8—10). Auch der Handelsbetrieb findet gelegentlich ausdrücklich Anerkennung (7 30); und der Besitz und seine Mehrung wird als Segen Gottes gewürdigt (2 Kor 9 8—10). Ja die Erwerbspflicht durch geordnete Arbeit wird vertreten (1 Thess 4 10 ff., 1 Kor 6 10 cf., Gal 6 6, 1 Kor 9 6 12), und, andern zur Last zu fallen, als unsittlich bezeichnet; und unter diesem Gesichtspunkt als Mittel zum Erwerb des Lebensunterhalts findet die Arbeit selbst eine Stelle im sittlichen Lebensideal des Apostels. Weiter reicht allerdings hier die sittliche Anschauung des Apostels nicht. Von der Vorstellung, daß die Arbeit an sich, ganz abgesehen von jenem Erfolg, auch abgesehen von dem etwa damit anderen geleisteten Dienst, für den einzelnen an und für sich zum sittlichen Ideal gehöre, findet sich nirgends etwas angedeutet, ebensowenig als die unter uns als sittliche Aufgabe erkannte, durch die Arbeit zu erreichende Beherrschung der Welt als Gesichtspunkt erscheint. Auf die erstere Lücke kommen wir sofort zurück. Die letztere Lücke ist nur natürlich für das Bewußtsein, daß die Welt innerlich überwunden ist, und daß ihre letzte Stunde geschlagen hat.

In diesen Zusammenhang gehört auch die auffallende Geringschätzung der Differenz der Berufsstellungen, die speciell an der Sklavenstellung durchgeführt wird, wenn Paulus als sittliche Norm aufstellt, daß jeder bleibe in der Stellung, in welcher er berufen wurde (1 Kor 7 17—24). Wir sehen es heute als sittliches Ideal an, daß jeder den Beruf zu erringen suche, der seinen Gaben entspricht, und daß in dieser Wahl soweit als möglich Freiheit walte. Aber es muß doch fraglich bleiben, ob Paulus mit seinem Wunsche wirklich eine allgemeine sittliche Norm aufstellen und nicht vielmehr nur davor warnen wollte, mit dem Eintritt ins Christenthum die bisherigen Lebensstellungen gewaltsam zu ändern, in der richtigen Einsicht, daß für die religiöse Errungenschaft als solche die Berufsstellung ein Adiaphoron sei, sobald diese nur treu erfüllt werde, und in der praktischen Absicht, dadurch einer Beunruhigung und Verwirrung der geordneten socialen Verhältnisse in seinen jungen Gemeinden vorzubeugen. Dies blickt durch in dem Wort: Werdet

nicht der Menschen Knechte, da ihr für Christus theuer gekauft seid (v. 23), d. h. sie sollen die Verhältnisse nicht um irgend welcher menschlichen Rücksichten oder Vorschläge willen ändern und dadurch in den menschlichen Verhältnissen abhängiger werden, als wenn sie ruhig bleiben, was sie sind, weil sie sich dann doch eine neue Stellung suchen müßten. Aber wenn Paulus sogar sagt: wenn einer auch frei werden könne, soll er nur um so treuer dienen (v. 21), so erklärt sich dies nicht aus jenen Gedanken. Auch hier wird vielmehr die sittliche Würdigung der Bedeutung der Berufsstellung zurückgehalten durch die religiöse Stellung: jeder ist ja ein Freigelassener und doch ein Sklave Christi, d. h. über die äußeren Lebensverhältnisse ist er innerlich erhoben, und alle sind in derselben religiösen Stellung wie er innerlich gebunden. Dazu mag aus den Worten herausgelesen werden (v. 19), daß Paulus eine göttliche Weisung, die man halten müsse, darin erkennen wollte, in welcher Stellung gerade man berufen worden sei. Ferner hat auch hier der Gedanke der baldigen Auflösung der gegenwärtigen Welt eingewirkt. Endlich aber ist ohne Zweifel auch auf die Sklavenstellung der Gedanke zu übertragen, mit welchem Paulus das Festhalten an der Ehe mit einem Ungläubigen vertritt, nämlich die Möglichkeit gerade durch diese Stellung dem Christenthum weiteren Eingang zu verschaffen.

Die darin zu Tage tretende Ueberzeugung, daß es überhaupt die einzige Aufgabe sei, die Menschen zum Christenthum zu führen, ist es nun jedenfalls gewesen, die den Paulus abgehalten hat von einer sittlichen Würdigung der menschlichen Arbeit als solcher. Und damit stößt uns von selbst gegenüber diesem ganzen Gebiet der Individualethik die Frage auf, ob sie eine selbständige Bedeutung für das sittliche Lebensideal des Paulus gehabt habe, da sie, wie wir bald sehen werden, in der Behandlung so sehr zurücktritt hinter der Socialethik; ob nicht die eigentliche Bedeutung aller dieser sittlichen Pflichten des einzelnen Menschen für sich darin ruht, daß der Mensch dadurch fähig gemacht werden soll zur Erfüllung des sittlichen Ideals in Beziehung auf das Verhalten gegen den Nächsten. Daß dies zu viel gesagt wäre, zeigt der Umstand, daß Paulus gerade für das Verhalten des Ich gegenüber seinem Körper

und der Welt den Ausdruck ἁγιασμός, der doch als Summa des sittlichen Lebensideals erscheint, verwerthet, so daß der Schein entstehen kann, gerade und nur hierin bestehe die Heiligung (1 Thess 4 3 7, 2 Kor 7 1). Aber dennoch ist nicht zu bezweifeln, daß der eigentliche Schwerpunkt des sittlichen Ideals für Paulus in das Leben der Gemeinschaft fällt, daß der einzelne sittlich am höchsten gewerthet erscheint als Haushalter, der treu sein muß, als Diener Gottes, als Glied am Leibe Christi; ein Wink für eine allzu individualistisch gerichtete Zeit.

Aber was dabei dem Individuum an sittlicher Werthung vorenthalten scheint, das gewinnt es doppelt wieder, wenn wir sehen, wie das sittliche Ideal des Verhaltens gegen den Nächsten als Zweck keineswegs nur die Herstellung einer Gemeinschaft, sondern ganz wesentlich die Förderung des Individuums verfolgt.

Es liegt zu Tage, daß Paulus in Bezug auf das Verhalten zu dem Nächsten das sittliche Ideal im Begriff der „Liebe" zusammenfaßt: sie ist das Band der Vollkommenheit (Kol 3 14); nichts soll man einander schuldig sein, als die Liebe (Rm 13 8). Die Liebe sei unverfälscht, ist die Ueberschrift der Mahnungen in Römerbrief (12 9). Alle eure Dinge lasset in der Liebe geschehen, so schließt 1 Kor (16 14). Der Herr lasse euch wachsen und reich werden in der Liebe zu einander und zu allen, das ist der abschließende Wunsch von 1 Thess (3 12), mit der Bemerkung, daß der Erfolg davon sein werde die Festigung der Herzen, so daß sie tadellos seien in der Heiligung. 1 Kor 13 werden alle Tugenden als Eigenschaften der Liebe dargethan.

Ihr Grundzug ist, daß der Einzelne nicht an sich selbst denke, nicht das eigene suche, nicht das eigene allein im Auge habe (1 Kor 10 24 33, Phil 2 4, 1 Kor 13 5); daß er auf seine Wünsche (Phil 1 21—26) und seine Rechte (1 Kor 9 4—12), seine Freiheit (1 Kor 10 23, 6 12) verzichte, wo dies den anderen dienlich sein kann, ja daß er sich zu opfern und alles zu tragen bereit sei (1 Kor 4 11 13 7). Daran schließt sich als Grundlage der Gemeinschaft die Demuth gegenüber dem anderen (Kol 3 12), welche mäßig von sich hält (Rm 12 3), den anderen an Ehre höher achtet (Rm 12 10, Phil 2 3), nicht auf das Hohe sinnt, sondern sich zum Niedrigen heruntergibt (Rm 12 16),

der Gegensatz jeder ehrgeizigen Eitelkeit (Gal 5 26, Phil 2 3), vor der darum gewarnt wird. Denn die Liebe prahlt nicht und bläht sich nicht (1 Kor 13 4). So nimmt sie inneren Antheil an dem Geschick des anderen, als ob es das eigene wäre: sie weint mit den Weinenden und ist fröhlich mit den Fröhlichen (Rm 12 15, 1 Kor 12 26); sie kennt keinen Neid (Gal 5 21 26) und keine Eifersucht (1 Kor 13 4); sie freuet sich nicht der Ungerechtigkeit, sondern sie freuet sich jedes Sieges der Wahrheit (v. 6). Sie pflegt die Gemeinschaft durch Wahrheitsliebe (Kol 3 9). Wo durch die anderen die Gemeinschaft nicht dieselbe Pflege findet, ist sie langmüthig (1 Kor 13 4, 1 Thess 5 14, Kol 3 12). Wo sie gar die Gemeinschaft verletzen, Unrecht thun, läßt sie nicht aufreizen (1 Kor 13 5); gibt nicht Raum dem Zorn und der Leidenschaft (Kol 3 8, 2 Kor 12 20, Rm 12 19), sondern ist sanftmüthig (Kol 3 12, 2 Kor 10 1, 1 Kor 4 21, Gal 5 23), läßt sich das Böse gefallen (1 Kor 4 12, 13 7) rechnet es nicht nach (13 5), processirt nicht (1 Kor 6 7), sondern segnet ihre Verfolger und Lästerer (1 Kor 4 12, Rm 12 14), immer ist sie bereit, zu vergeben (Kol 3 13). Sie weiß sich den verschiedenen Anschauungen anzuschmiegen (ἐπιεικής Phil 4 5, 2 Kor 10 1), pflegt ein brüderliches Verhältniß (φιλαδελφία 1 Thess 4 9, Rm 12 10) und hält, so viel möglich, mit allen Menschen Frieden (Rm 12 18 14 19, 2 Kor 13 11), indem sie Streit und Spaltung vermeidet (1 Kor 3 3, 2 Kor 12 20, Gal 5 20, Phil 2 2) und vielmehr sich grundsätzlich bemüht τὸ αὐτὸ — φρονεῖν (2 Kor 13 11, Rm 12 16, Phil 2 2).

In dieser Gesinnung völliger Gemeinschaft dürfen auch die natürlichen Unterschiede, seien es nationale, sociale oder der Unterschied des Geschlechts, nicht stören. Da ist nicht Jude noch Grieche, nicht Knecht noch Freier, nicht Mann noch Weib (Gal 3 28, Kol 3 11).

Gehen wir von der Gesinnung bezw. grundsätzlichen Stellung der einzelnen gegen einander über zur Handlungsweise, so schafft hiefür die Liebe die Norm: Scheuet das Böse, hanget dem Guten an; lasset uns Gutes thun und nicht müde werden (Rm 12 9, Gal 6 9). Denn die Begriffe Böses und Gutes bei Paulus haben ihren Ort in dem Gebiet des Verhaltens zum Nächsten. Negativ ist das Ideal: Die Liebe thut dem Nächsten nichts Böses (Rm 13 10);

womit ausgeschlossen ist jede Art von ἀδικία (Kor 3 25, 1 Kor 6 8—10) oder κακία (Kol 3 8), Mord, Raub, Diebstahl, Uebervortheilung, Beeinträchtigung, Schelten, Verleumdung (Gal 5 21, 1 Kor 5 11, Kol 3 5 8, 1 Theff 4 6). Entsprechend dem Gebot zu segnen, die uns verfolgen, und zu dulden, gilt es hier, auch dann nicht Böses zu thun, wenn es nur Wiedervergeltung wäre (1 Theff 5 15, Rm 12 17). Vielmehr gilt es dem Nächsten zukommen zu lassen, was ihm gebührt; das ist die Rechtlichkeit, die χρηστότης (Gal 5 22, 2 Kor 6 6, Kol 3 12, 1 Kor 13 4). Dazu gehört die Ordnung: Schoß, dem der Schoß, Zoll, dem der Zoll, Furcht, dem die Furcht, Ehre, dem die Ehre gebührt (Rm 13 7); aber auch die andere, daß wir niemand zur Last fallen, und auch aus diesem Grund jeder das Seine schaffe mit seinen Händen (1 Kor 14 12, 1 Theff 4 11), wie dies Gebot denn 1 Theff 4 ausdrücklich unter der Ueberschrift des ἀγαπᾶν ἀλλήλους (v. 9) erscheint.

Positiv aber ist die Norm des Verhaltens: durch die Liebe dienet einander (Gal 5 13); inhaltlich ausgedrückt: verfolget allezeit das Gute gegen einander und gegen alle (1 Theff 5 15), oder: denket das Edle allen Menschen gegenüber (2 Kor 8 17, Rm 12 17). Dem Verbot, das eigene zu suchen, entspricht das Gebot: jeder suche, das des andern ist (1 Kor 10 24); wie Paulus von sich bekennt, daß er nicht suche seinen Vortheil, sondern den der Vielen, damit sie gerettet werden (ib. 33). Wie es gilt τὸ αὐτὸ — φρονεῖν, so auch τὸ αὐτὸ ὑπὲρ ἀλλήλων μεριμνᾶν (1 Kor 12 25). Und zwar ist solche dienende, helfende, für des andern Wohl besorgte Liebe eben so, wie die entsprechende Gesinnung, zu üben gegen jedermann, wie immer er sich verhalten möge: gerade wo man versucht ist, Böses zu vergelten, setzt beidemal Paulus die Mahnung entgegen, verfolget das Gute gegen alle (1 Theff 5 15, Rm 12 17). Auch den Feind gilt es zu speisen und zu tränken; kurz das Böse mit Gutem zu überwinden (12 20 f.). Der Schwerpunkt dieses Liebesdienstes aber liegt, entsprechend der sittlichen Würdigung der verschiedenen Lebensgebiete bei Paulus, im Gebiete des geistigen Lebens. Da lautet die Formel: ἡ ἀγάπη οἰκοδομεῖ (1 Kor 8 2), und die Aufgabe, mit allem darnach zu trachten, daß man erbaue (1 Kor 14 12). Wie Paulus es am Schluß seines 2. Korintherbriefs bekennt, daß er das alles geschrieben habe

für ihre Erbauung (12 10), so mahnt er die Römer (14 19): lasset uns verfolgen das, was zur Erbauung für einander dient; und wie dies anklingt an die vorhin angezogene Mahnung: verfolget das Gute gegen alle, so faßt er beides zusammen: jeder von uns gefalle dem Nächsten zum Guten, zur Erbauung (Rm 15 2, 1 Thess 5 11). Darum verlangt es ihn nach Rom, daß er den römischen Christen mittheile etwas an geistiger Gabe, sie zu stärken (Rm 1 11). Im einzelnen Fall erscheint diese Pflicht genauer bald als Ermahnen (1 Thess 5 11, 2 Kor 13 11), bald als Weisen (νουθετεῖν), namentlich gegenüber den Unordentlichen (1 Thess 5 14, Rm 15 14, Kol 3 16, cf. 1 Kor 4 14, Kol 1 28, 1 Thess 5 12), bald als Zurechthelfen, Stärken, Aufrichten, Trösten (1 Thess 5 14, 2 Kor 13 11, Gal 6 1), bald als Lehren überhaupt (Kol 3 16). Hierbei gilt es ganz besonders, die That an der zuerst gezeichneten Gesinnung zu normiren; also statt nach der eigenen Freiheit und Einsicht sich zu richten, vielmehr auf des andern Ansicht und Vermögen Rücksicht zu nehmen, sich in ihn hineinzudenken (Phil 2 4) und an ihn anzupassen. Es ist alles erlaubt, aber es erbaut, es frommt nicht alles (1 Kor 10 23 6 12). Ja hier kann es Pflicht werden, den anderen in allem zu gefallen zu suchen (Rm 15 2, 1 Kor 10 33), allen alles zu werden (1 Kor 9 19 ff.), also insbesondere auf Vorurtheile und Schwachheiten der Gewissen anderer einzugehen (Rm 14 1), um ihr Gewissen nicht zu verletzen (1 Kor 8 12) und nicht Zweifel in ihnen zu erregen (Rm 14 1). Auch sonst gilt es sich der Fassungskraft anzupassen, wie Paulus es an seinem eigenen Beispiel erläutert, daß er den Korinthern Milch und nicht starke Speise gegeben habe, weil sie noch Kinder in Christus waren und es nicht anders hätten ertragen können (1 Kor 3 1 f.). Niemand darf ein Aergerniß gegeben werden (1 Kor 10 32), vielmehr muß das eigene Leben noch wie ein Vorbild, als gutes Beispiel wirken, nicht freilich, als ob dies ein Motiv für das eigene Verhalten wäre, aber das eigene Leben wird auf diese Weise auch noch in den Dienst der eigentlichen Lebensaufgabe gestellt, der Aufgabe zu erbauen (Phil 2 15 f. 3 17 4 9, 1 Kor 4 16, 2 Kor 2 15 f.).

Aber wie im Geistlichen, so muß diese Liebe sich auch gegenüber den äußeren Nothständen und Bedürfnissen beweisen. Es gilt Gastfreundschaft zu pflegen und den Armen mitzutheilen, der

Leidenden sich zu erbarmen (Rm 12 13 8, 2 Kor 8 f., Kol 3 12) und zwar mit Freudigkeit und Einfalt, d. h. ohne Hintergedanken (Rm 12 8 2, Kor 8 2 9 7).

Diese beiden Seiten der thätigen Liebe haben ihre Organisation gefunden in der Vereinigung der an einem Orte wohnenden Christen zu einer Theilversammlung jener ἐκκλησία τοῦ θεοῦ. In ihr wird jede Gabe in den Dienst der Gemeinde gestellt, einzelne besonders zu bestimmten Diensten beauftragt (Rm 12 6—8, 1 Kor 12 28—30); aber alles geschieht allein in der Liebe. In dieser festeren Organisation treten dann aber auch die Schwierigkeiten für die Durchführung dieses sittlichen Ideals besonders hervor, die in der Verschiedenheit der Individuen und der dadurch bedingten Leistungen liegen. Die Regeln, wodurch ihnen begegnet werden soll und kann, sind aber nur die schon genannten. Aber gerade in diesem Zusammenhang tritt das sittliche Ideal des Paulus in seiner ganzen Gesundheit zu Tage und verräth jenes Gleichmaß und jene Nüchternheit, welcher der Boden unter den Füßen nicht schwankt noch schwindet, so hoch das Herz auch schlägt, und soweit das Auge reicht, was nach mehreren Seiten noch einer Erläuterung bedarf. Fürs erste gilt es, der Verschiedenheit der Leistungen gegenüber festzuhalten an der Unentbehrlichkeit aller, wobei Paulus das Bild vom Körper Christi weiterführt, indem er die einzelnen mit den verschiedenen Gliedern vergleicht. Der geringere Dienst darf sich freuen, daß er doch unentbehrlich ist, und der höhere darf nicht vergessen, daß er den anderen nicht entbehren kann (1 Kor 12 15—24). Im übrigen gilt es, daß keiner mehr von sich halte, als es sich gebührt (Rm 12 3) und daß jeder, was er leisten kann, in richtiger Weise leiste (v. 6—8), weil von jedem Haushalter nicht mehr verlangt wird als die Treue (1 Kor 4 2). Für's zweite muß jeder vor allem für sich selbst sorgen, daß er bestehe (1 Kor 9 27, Gal 6 3 ff.), und keiner darf sich auf Kosten der anderen zum Wirken vordrängen (1 Kor 14). Drittens, die natürlichen Unterschiede, wenn sie auch in der Idee aufgehoben sind, sind in der Wirklichkeit ruhig festzuhalten. Die Frau bleibt in den Schranken, welche die Sitte ihrem Geschlecht vorschreibt (1 Kor 11 3 ff., 14 34 f.), und auch innerhalb des ehelichen Verhältnisses bleibt ihre Stellung die des Gehorsams (Kol 3 18, 1 Kor 11 37 f.). Die Sklaven

halten an ihrer Stellung fest (1 Kor 7 20, Phm). Die nationalen Unterschiede brauchen nicht verwischt zu werden (1 Kor 7 18). Die Standesunterschiede stehen unter dem Gesetz: Ehre, dem Ehre gebührt (Rm 13 7). Die Besitzunterschiede bleiben ebenso bestehen. In den beiden letztgenannten Fällen, wo die Unterschiede zu Härten im Widerspruch zum Ideal der Liebe zu werden geeignet sind, zeigt der Apostel den Weg des Ausgleichs genauer an durch das Princip, die ἰσότης, die Gleichheit, dort durch Unterstützung, so daß der viel hat, nicht reich, und der wenig hat, nicht arm wird (2 Kor 8 13—15), hier durch die Behandlung des Sklaven als eines Bruders (Phm 16, Kol 4 1), so daß ihm τὸ δίκαιον wird, herzustellen. Viertens ist die innige Gemeinschaft aufzuheben gegenüber von solchen, die sich im Gegensatz zu den Grundsätzen des neuen Lebens halten und damit beweisen, daß es in ihnen nicht vorhanden ist: Paulus verbietet jeden Verkehr mit einem solchen, der Bruder heißt, aber ein Hurer oder Betrüger oder Götzendiener oder Lästerer oder Trinker oder Räuber ist (1 Kor 5 11), weil auch ein wenig Sauerteig den ganzen Teig durchsäuert (v. 6). Am schwierigsten aber endlich war das mit jener festen Sammlung der Christen gegebene Problem über das Verhalten zu den Nichtchristen. Soweit entfernt ist der Apostel, eine völlige Scheidung zu verlangen, daß er darüber sagt: dann müßtet ihr aus der Welt hinaus gehen (1 Kor 5 9 f.). Vielmehr ist die Liebe allen Menschen zu erweisen, ob auch insbesondere den Brüdern (Gal 6 10, 1 Thess 3 12, 5 15), und, so viel an ihnen ist, sollen die Christen mit allen Menschen Friede halten (Rm 12 18). Es gilt ja auch sie zu gewinnen, wenn möglich; und darum wird nicht bloß Paulus den Gesetzlosen ein Gesetzloser (1 Kor 9 19 f.), sondern er ordnet auch an, daß christliche Ehegatten von dem heidnisch gebliebenen Theil sich nicht scheiden sollen, weil sie ihn vielleicht retten können (1 Kor 7 16). Sie mögen auch ruhig sich betheiligen nicht nur an Handel und Verkehr, sondern auch an Geselligkeit, am Gastmahl in des Freundes Haus (1 Kor 10 27). Die Christen haben den Beruf zu leuchten wie die Sterne im Weltall (Phil 2 16). Aber selbstverständlich dürfen sie in keiner Weise irgendwie sich einlassen auf das Leben der Ungläubigen, am fremden Joch ziehen mit ihnen (2 Kor 6 14). Denn Gerechtigkeit und Frevel, Licht und

Finsterniß stimmen nicht zusammen und haben nichts mit einander zu thun (v. 15). Dies gilt insbesondere gegenüber dem Götzendienst (v. 16). Irgend welche Theilnahme an ihm, auch nur in der Form einer Opfermahlzeit, ist unbedingt ausgeschlossen (1 Kor 10 14—22), wenn auch das Genießen von Opferfleisch an sich völlig indifferent ist (10 25ff.), und das Maß darin nur von der Rücksicht auf die schwachen Gewissen der Brüder vorgezeichnet werden soll (Rm 14, 1 Kor 8). — Gegenüber den heidnischen rechtlichen Organisationen aber findet sich wieder jenes Ebenmaß zwischen der idealen Wahrheit und der äußeren Wirklichkeit, wie wir es oben gegenüber den gegebenen Unterschieden innerhalb der menschlichen Gesellschaft fanden. Auf der einen Seite wird den Christen energisch empfohlen, daß sie ihre Rechtsstreitigkeiten in ihrer eigenen Mitte erledigen sollen, statt sie vor ungläubige Richter zu bringen, da es ihnen doch gegeben sei, die ganze Welt, ja die Engel zu richten (1 Kor 6 1 ff.). Auf der anderen aber, soweit die Stellung nicht in ihrer freien Wahl liegt, nicht durch die idealen Thatsachen bestimmt werden kann, ermahnt er sie ebenso strikt, sich jeder Obrigkeit zu unterwerfen und ihr gegenüber alle Verpflichtungen zu erfüllen (Rm 13 1 7), weil er in ihr den gottgeordneten Vertreter des Rechts anerkennt, von dem sie nichts zu fürchten haben, wenn sie das Gute thun (Rm 13 2—6). Die positive Würdigung, die diese Organisationen innerhalb des sittlichen Lebensideals des Paulus finden, gehört in anderen Zusammenhang. —

Welches ist nun die Herkunft dieses Gebotes der Liebe als der Summa des sittlichen Ideals in seinem Verhalten zum Nächsten? Hier ist der Punkt, wo auf's neue die Probe auf unsere obigen Aufstellungen über die Norm des sittlichen Ideals zu machen ist. Das Doppelwort des Galaterbriefs 5 6 und 6 15 weist darauf hin: in Christus gilt nicht Beschneidung noch Vorhaut, sondern der in der Liebe sich auswirkende Glaube, wie es c. 5, und: Vorhaut ist nichts und Beschneidung nichts, sondern eine neue Kreatur, wie es c. 6 heißt. Das Alte ist vergangen; die Welt ist gekreuzigt. Darum sind alle Unterschiede bedeutungslos. Eine neue Kreatur aber ist, wer in Christus ist; er ist alles in allen (Kol 3 11); darum sind alle eins in Christus (Gal 3 28), die Vielen ein Leib,

ein Organismus in ihm (Rm 12 5, 1 Kor 12 12); alle ihm gegenüber in derselben Stellung, der Sklave ist ein Freigelassener Christi, der Freie ist ein Sklave Christi, wie Paulus es an einem Beispiel erläutert. Alle sind durch Christus erlöst, für alle ist er gestorben, allen hat Christus ihre Sünden vergeben (2 Kor 5 14 f., Kol 3 13). Alle sind der ἐκκλησία τοῦ ϑεοῦ einverleibt (1 Kor 10 32, Kol 1 24 u. ö.) und darum unter einander Brüder. Das ist der Grund, aus welchem die Liebe, sofern sie Gemeinschaft ist, naturnothwendig erwächst. Aber auch sofern sie Gesinnung und That gegen den einzelnen ist, ergibt sie sich daraus. Namentlich an den Bruderbegriff knüpft Paulus oft nachdrücklich an: ein Bruder streitet mit einem Bruder? ihr übt Unrecht und Raub, und das an Brüdern (1 Kor 6 6—8)?. Als Bruder ist der Schwache zu schonen (1 Kor 8 11—13, Rm 14 10 13 21). Aber Paulus weiß auch aus seiner Erlösungslehre Gründe zu gewinnen, so, wenn er die Mahnung, dem Schwachen kein Aergerniß zu geben, wodurch er verderben könnte, damit begründet, daß er ein Bruder sei, für den Christus gestorben (Rm 14 15, 1 Kor 8 11), der also werth geachtet ist bei Gott und Christus, den Christus gleichsam vertritt, so daß eine Versündigung an ihm eine Versündigung gegen Christus ist (1 Kor 8 12). Selbst daß die Christen ἅγιοι sind, erscheint hier activ und passiv als Motiv (Rm 12 13 15 25 16 2, 1 Kor 16 1 15, 2 Kor 8 4 9 1 12, Kol 1 4 3 12). Ja Paulus erklärt die liebende Fürsorge für die Brüder, wie sie ein Timotheus z. B. übt, in letzter Linie dahin, daß er nicht das eigene sucht, sondern das, was Jesu Christi ist (1 Thess 2 20 f.), d. h. das letzte Motiv ist die Gemeinschaft in Christus; alle gehören Christus, die Gläubigen in Wirklichkeit, die anderen der Idee nach; und weil der Christ nichts sucht, als die Sache Christi, darum übt er Liebe. Wir sehen also, nirgends ist es ein nun einmal vorhandenes Gesetz, auf das Paulus die Liebe zurückführt, sondern er erklärt sie heraus aus der eigenthümlichen religiösen Bestimmtheit seines Bewußtseins. —

Wir könnten hier unsere Darstellung schließen. Denn was Paulus zum sittlichen Lebensideal gerechnet hat, ist damit erledigt. Aber wenn anders unsere Sittenlehren recht haben, im letzten Haupttheil die auf der Natur der Dinge beruhenden Gemeinschaftsformen der Ehe bezw. Familie, der bürgerlichen Gesellschaft und des

Staates in ihrer sittlichen Normalität aufzustellen, ja auch die Pflege der Wissenschaft und Kunst in den Kreis des Sittlichen zu ziehen, so können wir die Frage nicht umgehen, ob denn Paulus in dem allem Sittliches nicht erkannt, oder wie er sich zu diesen doch auch in seiner Welt vorhandenen Gemeinschaftsformen gestellt hat. Der Begriff der Kirche, der gewöhnlich in demselben Abschnitt behandelt wird, gehört übrigens jedenfalls nicht hieher. Für Paulus ist die ἐκκλησία τοῦ θεοῦ kein sittlicher, sondern ein religiöser Begriff, von dem das gesammte sittliche Ideal bestimmt ist; und soweit man dabei zu Organisationen geführt wurde, soweit waren auch sie normirt durch jenes sittliche Ideal. Etwas Besonderes konnte hier nicht Geltung bekommen. So kann es sich nur um die sozusagen natürlichen Gemeinschaftsformen für uns handeln. — Es könnte nicht überraschen, wenn Paulus gegenüber dem sittlichen Ideal, wie es bisher zu zeichnen war, eine mehr oder weniger negative Stellung zu ihnen eingenommen hätte. Und in gewissem Sinne trifft das auch zu. Betreffend die Organisation mindestens, die wir heute bürgerliche Gesellschaft nennen, und der wir als Ganzem sittliche Aufgaben zuerkennen gegenüber den gemeinsamen zeitlichen Dingen, den materiellen wie den geistigen, und der gegenüber wir jedem einzelnen sittliche Pflichten zuschreiben, die wir im Begriff des Berufs zusammenfassen, finden wir überhaupt keine Aeußerungen des Paulus. Die Taxirung der Arbeit als des Mittels, sein eigen Brot zu verdienen, und die Voraussetzung, daß jeder in der Stellung bleibe, in der er bisher stand, also auch der Sklave in der seinen, selbst dann, wenn eine Aenderung möglich wäre, zeigen, daß seinen Gedanken diese ganze Idee ferne lag. Dies erklärt sich auf der einen Seite aus der Erwartung des nahen Weltendes, andererseits aus der niedereren Würdigung der weltlichen Dinge überhaupt gegenüber den geistigen Gütern. Und in beidem ruht auch die sittliche Hoheit seiner Stellung. Das Sichtbare ist zeitlich (2 Kor 4 18); es hat keinen Werth noch Zweck in sich selbst. Ob diese menschliche Gesellschaft ihr äußeres Leben immer angenehmer gestaltet, immer detailirter sich organisirt, immer selbständiger die einzelnen Mitglieder stellt, immer mehr von den Dingen dieser Welt wissenschaftlich erkennt, immer reicher ihr geistiges Leben in der Kunst

zur Darstellung bringt — ein sittlicher Selbstzweck kommt allen diesen Dingen nicht zu, je schärfer man die Frage dahinstellt. Aber wenn wir dennoch nicht leugnen können, daß dies alles nicht ohne Förderung bleibe für die innere Befreiung und die sittliche Ausbildung des Geistes, für die Lösung seiner ewigen Aufgaben, so dürfen wir auch sagen, daß dem Interesse des Paulus dafür, daß keiner dem anderen lästig werde, jeder das Seine schaffe, jeder die ihm nun einmal gewordene sociale Stellung ausfülle, jeder dem anderen zu dienen suche, ein durchweg positives Verhältniß zu der Idee der bürgerlichen Gesellschaft zu Grund liegt, mehr noch, daß das ganze sittliche Gebilde der Gesellschaft innerhalb der christlichen Völker aufgebaut ist aus Elementen des paulinischen sittlichen Ideals und in seinem Theil mithilft zur Verwirklichung des letzteren, ja, daß die paulinischen Aufstellungen über das Verhältniß und das Verhalten der Menschen untereinander, wie er es speciell an dem die alte Gesellschaft im Bann der Unentwickeltheit haltenden Sklavenverhältniß illustrirt, schon in nuce dieses Gebilde mit umschlossen und es hervortreiben mußten, sobald sie sich zu verwirklichen begannen und in Wechselwirkung traten mit den natürlichen Verhältnissen und den natürlichen Gaben des menschlichen Geschlechts.

Aehnlich ist die Stellung gegenüber der Idee des Staates. Die sittlichen Aufgaben des Staates zu skizziren, lag für ihn keinerlei Veranlassung vor, wiederum doppelt nicht wegen des erwarteten Weltendes. Aber so, wie sich die Staatsidee allmählich herausgestaltet hat, kann auch sie zurückgeführt werden auf das sittliche Lebensideal des Apostels, sobald man dies nicht mehr nur auf die einzelnen und ihre Vereinigung zu bestimmten Zwecken, sondern auf die Gesammtheit als solche anwendete. Und daß dies geschehen konnte, in ganz anderer Weise, als es das damalige Staatswesen darbot, ist nur die Frucht der Würdigung, die ebenso das Individuum als solches, wie die von Natur gegebenen Gruppen derselben fanden. Daß es einen Staat und eine Obrigkeit geben müsse, das hat immerhin Paulus energisch vertreten. Das sagt ihm sein sittliches Ideal. Denn auch dieser Staat erfüllt in seinem Theil die Aufgabe, das Böse zu überwinden und das Gute zu fördern. Und eben darin erkennt er die Aufgabe der staatlichen

Obrigkeit. Darum würdigt er sie als eine göttliche Ordnung. Und die Christen haben sich um des Gewissens willen in ein ganz positives Verhältniß zum Staat zu stellen. Er ist der natürliche, von Gott hiezu berufene Gehilfe für Jedermann zum Guten. Und es ist unbedingte Pflicht, dieser Organisation zu geben, was sie fordert zu ihrer Erhaltung, ihr sich zu unterwerfen und ihr volle Anerkennung zu zollen. Und dies alles bei dem Bewußtsein: unser Staatswesen ist im Himmel. Welch eine Energie des sittlichen Verständnisses für die durch die irdischen Verhältnisse nothwendigen Mittelursachen der Verwirklichung seines sittlichen Ideals!

Eine ganz ähnliche Stellung nimmt Paulus gegenüber der elementarsten Form menschlicher Lebensgemeinschaft ein, der Ehe. Zu einer eigentlichen Würdigung ihrer sittlichen Idee ist er nicht gelangt. Sie ist nur keine Sünde, sie ist erlaubt, unter Umständen zur Verhütung größeren Uebels angezeigt (1 Kor 7 26 28 36). Aber was ihm den beiden anderen Formen gegenüber nicht in den Sinn kam, das findet sich hier. Besser ist es, man tritt nicht in die Ehe (v. 7 37 f.). Auch hier ist ein Grund die nahe Aussicht auf die Schrecken des Weltendes. Aber doch nicht der einzige und vollends nicht der entscheidende. Vielmehr sieht Paulus die Ehe unleugbar in erster Linie unter dem Gesichtspunkt der geschlechtlichen Gemeinschaft, wovon früher zu handeln war. Er hat auch hier nicht das Bedürfniß gehabt, über die herkömmliche Auffassung und Würdigung dieser Ordnung hinauszugehen. Aber die Elemente, aus welchen das christliche Eheideal erwachsen ist, sind alle bei ihm vorhanden. Nicht nur ist die Ehe ihm selbstverständlich monogamisch und unauflöslich. Sondern er erkennt das Band doch als ein so inniges und geistiges, daß er bei gemischten Ehen durch den christlich gewordenen Theil den unchristlichen eo ipso mitgeheiligt erkennt (v. 14) und ihm zutraut, durch das innige Zusammenleben den nichtchristlichen Theil auch noch zu gewinnen (v. 16), ja daß er die Ehe zum Gleichniß benützt für das Verhältniß der Christen zu Christus (2 Kor 11 2, Rm 7 1—4). Vor allem aber liegt das Unterpfand für eine neue höhere Würdigung der ehelichen Ordnung in der Zurückstellung des Körperlichen hinter das Geistige einerseits und in der Gleichstellung der Geschlechter andererseits,

wie das letztere in überraschender Weise schon den Ausführungen 1 Kor 7 4 f. 12 f. zu Grunde liegt. Gleichsam die Parole dafür hat übrigens Paulus selbst noch gegeben in dem Wort: doch ist weder die Frau ohne den Mann, noch der Mann ohne die Frau in dem Herrn (1 Kor 11 11). Hier allein stellt Paulus die Ehe in die christliche Lebenssphäre hinein. Und hier eben proclamirt er die gegenseitige Ergänzung und darum Zusammengehörigkeit der Ehegatten, die gebotene wirkliche und volle Lebensgemeinschaft an Stelle der Geschlechtsgemeinschaft. Damit hat er die Ehe auf den Boden verpflanzt, auf welchem sie, zumal als die Beengung durch den nahen Weltuntergang nicht mehr mitwirkte, die volle sittliche Ebenbürtigkeit mit dem Stande der Ledigen, ja insofern sie nun das nächstliegende und fruchtbarste Gebiet zur Erfüllung des paulinischen Lebensideals der Liebesgemeinschaft und die elementare Form für alle weitere Uebung in diesem Sinn werden konnte und mußte, eine Ueberlegenheit über denselben erringen konnte.

So liegen in dem sittlichen Lebensideal des Paulus die Keime zu einer voll entfalteten, allumfassenden Sittlichkeit, und eben dies ist die letzte Probe auf seine Richtigkeit.

Die eigentliche Größe desselben gilt es aber nicht darin zu suchen, wie weit er schon alle Gebiete, in denen die Sittlichkeit sich auszuwirken hat, umspannt und beleuchtet hat, sondern darin, daß bei ihm die Norm der Sittlichkeit und die Kraft zur Sittlichkeit in eins zusammenfällt und mit der Persönlichkeit des Menschen verschmolzen ist, wodurch die Sittlichkeit frei aus sich heraus sich auszugestalten in der Lage ist, daß auch das Motiv, das an sich das denkbar höchste ist, sich deckt mit der Thatsache, daß dem Menschen die Kraft zur Sittlichkeit geworden ist, so daß alles in engster einheitlicher Geschlossenheit verbunden ist. Daraus erklärt sich die Kraft, die Gedrungenheit und Geschlossenheit dieses sittlichen Lebensideals, daraus vor allem sein großartiger Grundcharakter, daß in ihm Passivität, Negation, thatlose Ruhe keine Rolle spielt wie im sittlichen Ideal des Buddhismus, Stoicismus, Neuplatonismus, Katholicismus, sondern alles Leben, Streben, Thätigkeit und Thatkraft ist, und daß dies alles zurückführt zu dem, wovon es ausgeht, zu Friede und Freude im heiligen Geist, eine Entfaltung seines Keims ist: Christus in uns.

Das Verhältniß der inneren Mission zur kirchlichen Organisation*).

Von
Hans Hinrich Wendt.

Die viel erörterte Frage nach dem Verhältniß der inneren Mission zur kirchlichen Organisation bedarf auch in unserer Gegenwart immer von Neuem sorgfältiger Erwägung. Denn einerseits ist die innere Mission noch im Wachsthum begriffen: der Kreis derer, welche sich an ihr zu betheiligen suchen, wird immer weiter, und auch die Aufgaben, welche sie zu lösen sucht, stellen sich als noch immer größer und dringlicher werdende heraus. Andererseits ist auch die kirchliche Organisation noch im Flusse; und sie muß stets im Flusse bleiben, wenn sie ihren Aufgaben dauernd und völlig entsprechen will. Ebendeßhalb ist es für alle, welche für die Arbeiten und die Weiterentwicklung der inneren Mission und welche für die Aufgaben und die Entwicklung der kirchlichen Organisation ein Interesse haben, wichtig, daß sie sich möglichst genau klar machen, in welchem Verhältniß diese beiden Größen zu einander stehen. Wir müssen ein bestimmtes Ideal von der richtigen Stellung der inneren Mission zur kirchlichen Organisation in uns tragen, nicht zwar um gewaltsam das geschichtlich Gewordene nach diesem Ideale umzugestalten, wohl aber um auf die weitere Entwicklung, soweit es an uns liegt, mit zielbewußter Sicherheit richtig und heilvoll einwirken zu können.

*) Vortrag, gehalten im academ. Missionsverein zu Heidelberg am 5. August 1891.

Die Antwort auf unsere Frage ist nun deßhalb nicht ganz einfach und nicht in eine kurze, runde Formel zu bringen, weil einerseits der Begriff der Kirche verschiedene Bedeutungen hat und deßhalb auch die Aufgaben der Kirche verschieden bestimmt werden können, und weil andererseits auch der Begriff der inneren Mission ein etwas unbestimmt gehaltener Allgemeinbegriff ist, unter dem Bestrebungen verschiedener Art zusammengefaßt werden. Hierin liegt die Quelle zu mannigfachen Mißverständnissen auch zwischen Solchen, deren Anschauungen sachlich ganz wohl mit einander zu vereinigen sind. Deßhalb müssen wir von genauen Definitionen ausgehen und in den verschiedenen möglichen Beziehungen das Verhältniß der Aufgaben der inneren Mission zu denen der kirchlichen Organisation zu prüfen suchen.

Wir fragen zuerst nach dem Wesen und den Aufgaben der Kirche, und speciell der kirchlichen Organisation.

Unter dem Begriffe der christlichen Kirche oder Gemeinde kann man zuerst verstehen die Gesammtheit der wahren Christen, oder nach paulinischem Sprachgebrauche: der zu Christo Gehörigen (Gal 5 24, 1 Kor 15 23, 2 Kor 5 17) und in Christo Gott geweihten „Heiligen" (1 Kor 6 1 f., Kol 1 4 12 26 3 12), aller derer, die den Leib Christi (1 Kor 10 16 f. 12 13 27, Röm 12 5, Kol 2 19 3 15), das Israel Gottes bilden (Gal 6 16). Schon Paulus hat den Ausdruck „Kirche" (ἐκκλησία) als Allgemeinbezeichnung für die zu Christo Gehörigen, für diesen „Leib Christi" gebraucht (Gal 1 13, 1 Kor 10 32 12 27 f. 15 9, Kol 1 18 24, Phil 3 6; vgl. Eph 1 22 3 10 21 5 23—32). Dadurch ist dieser Sprachgebrauch sanctionirt, und es wäre verkehrt und fruchtlos, wenn wir das Recht der Verwendung des Begriffes in diesem weitesten Sinne beanstanden wollten. Die Beantwortung der Frage, welches die wesentlichen Merkmale der Kirche in diesem Sinne sind, muß identisch lauten mit der Beantwortung der Frage, welches die wesentlichen Merkmale der zu Christo gehörigen Christen sind. Durch inneren Glauben d. h. durch vertrauensvolle Annahme und Anerkennung der in Jesus Christus gegebenen göttlichen Heilsoffenbarung wird und bleibt der Einzelne ein rechter Jünger Jesu; und in diesem gläubigen Anschlusse an Jesus Christus wird er zu einem Träger desselben göttlichen

Geistes, welcher in Christo wohnte und wirkte, des Geistes der Gotteskindschaft, der Gotteskraft, die zur Ueberwindung der Fleischeslust und der Sünde befähigt und ein Unterpfand des zukünftigen himmlischen Lebens ist. Demgemäß ist auch die Kirche, wenn wir sie in dem angegebenen allgemeinen Sinne auffassen, die societas fidei et Spiritus Sancti in cordibus (Apologia Conf. Aug. IV 5). Die Kirche in diesem Sinne läßt sich nicht principiell unterscheiden von dem Reiche Gottes, welches Jesus lehrte und aufrichtete. Alle die Aufgaben des Gottvertrauens und der Bruderliebe, welche die Genossen des Reiches Gottes zur Bethätigung der Gerechtigkeit dieses Reiches zu üben haben, lassen sich auch ohne Weiteres als Aufgaben betrachten, welche die Glieder des „Leibes Christi" d. i. der Kirche kraft des in ihnen wohnenden Glaubens und heiligen Geistes vollbringen müssen.

Aber, diese Auffassung des Begriffes der Kirche ist doch nicht die einzig mögliche und nicht die gewöhnliche. In unserem gewöhnlichen Sprachgebrauche unterscheiden wir zwischen den Begriffen „christlich" und „kirchlich", zwischen christlichem und kirchlichem Verhalten, christlichem und kirchlichem Charakter. Auch wer diesen Unterschied nicht begrifflich genau festzustellen vermag, weiß doch, daß mit dem Begriffe „kirchlich" etwas specielleres gemeint ist als mit dem Begriffe „christlich", und daß eine Art und Verhaltungsweise, die nicht specifisch kirchlich ist, doch im besten Sinne christlich sein kann. Worauf beruht das Recht dieses Unterschiedes, den unser Sprachgebrauch macht?

Die Jünger Jesu Christi, welche seinen „Leib" bilden, haben einen zwiefachen Grund sich auf Erden zu einer Gemeinschaft mit einer äußeren Organisation und gewissen äußeren Functionen zusammenzuschließen, zu einer Gemeinschaft, welche hinsichtlich dieser geregelten Organisation und Functionen dem Organismus des Staates oder geordneten Corporationen und Vereinen zu wissenschaftlichen oder anderen Zwecken verwandt ist. Erstens empfinden sie den Trieb und die Pflicht, für die Erhaltung und das Wachsthum des großen „Leibes Christi", oder anders ausgedrückt: für die Fortpflanzung und Vergrößerung des Reiches Gottes auf Erden dadurch Sorge zu tragen, daß sie durch Fortsetzung der

Predigt Jesu von Gott und dem Reiche Gottes den rechten Glauben erhalten, kräftigen und neu erzeugen. Denn der rechte innerliche Glaube, das vertrauensvolle Ergreifen des von Jesus verkündeten und begründeten Gottesheiles, ist ja die einzige Bedingung, unter welcher der einzelne Mensch zu einem wahren Jünger Jesu, einem Gliede des Reiches Gottes, einem Theilhaber an dem Gottesheile wird; diesen Glauben kann man aber nicht auf Grund eigener kreatürlicher Erkenntnisse oder Speculationen noch mittelst wunderbarer privater Offenbarungen, sondern nur durch Anschluß an die geschichtliche Gottesoffenbarung, welche Jesus in seinem Evangelium vom Reiche Gottes gebracht hat, gewinnen. Darum muß, seit der geschichtliche Jesus nicht mehr auf Erden weilt und wirkt, sein Wirken fortgesetzt werden von seinen Jüngern auf Erden; dasselbe Evangelium, dieselben Worte des ewigen Lebens, welche er einst während seines Erdenwandels als göttliche Offenbarung verkündigte, um die Menschen zum Glauben zu entzünden und dadurch des ewigen, göttlichen Gnadenheiles theilhaftig zu machen (vgl. Joh 5 24 6 63 8 51 12 49 f. 17 2 f.), sie müssen in seinem Sinne und Geiste von seinen Jüngern von Generation zu Generation weitergepredigt werden, damit jene selben Wirkungen weiter erzeugt werden. Diese Predigt des Evangeliums zum Zwecke der Erhaltung und Erzeugung des rechten Glaubens geschieht nun freilich von den Jüngern Jesu auf Erden in mancherlei Form: durch Wort und Schrift, durch Beispiel und symbolische Handlung, in privatem Gespräche wie in öffentlichem Zeugniß, in Belehrung und Erziehung, Tröstung und Mahnung, in Haus und Schule und mancherlei anderer Gemeinschaft. Aber die Jünger Jesu können sich doch daran nicht genügen lassen, daß die Einzelnen so je nach Gelegenheit und Gaben in engeren oder in größeren Kreisen von dem Evangelium zeugen und zur Förderung des Glaubens beitragen; sondern sie müssen dafür sorgen, daß auch regelmäßig allen, die dessen bedürftig sind, die Mittel zur Erzeugung und Förderung des Glaubens dargeboten werden. Zu eben diesem Zwecke nun müssen sie sich zu einer festen Gemeinschaft organisiren, müssen feste Aemter und Ordnungen einrichten, damit regelmäßig das Evangelium durch's Wort öffentlich

verkündigt werde, regelmäßig die Sacramente gespendet werden (welche auch Formen der Predigt des Evangeliums sind: signa et testimonia voluntatis Dei erga nos ad excitandam et confirmandam fidem in his, qui utuntur, proposita, Confess. Aug. I art. 13) und regelmäßige Seelsorge für die Verlangenden bereit sei.

Hierzu kommt noch ein Zweites. Die Jünger Jesu haben, wie die Anhänger anderer Religionen, das Bedürfniß nach gemeinschaftlicher Ausübung ihrer Gottesverehrung. Zwar bedarf es um Gottes und um des wesentlichen Zweckes der Gottesverehrung willen solcher Gemeinschaft nicht. Zum Wesen der rechten Gottesanbetung gehört nur, daß sie in Geist und Wahrhaftigkeit geübt wird (Joh 4 23) und von echtem Vertrauen zu Gott getragen ist (Lc 11 5—13); und Gott hört auch das stille Gebet des Einsamen in seinem Kämmerlein (Mt 6 6). Aber den Menschen selbst gereicht es zur Freude und wechselseitigen erbaulichen Förderung, wenn sie neben der Anbetung Gottes, die jeder Einzelne für sich selbst ausübt, die aus ihrem Glauben entspringende Gottesverehrung auch in Gemeinschaft mit andern Glaubensgenossen vollziehen können. Nun geschieht auch solche gemeinsame Gottesverehrung in mancherlei Formen; Familiengenossen, Berufsgenossen, Freunde können sich regelmäßig oder gelegentlich zu ihr vereinigen. Aber dem Bedürfnisse, daß die Glaubensgenossen bloß als solche, und nicht nur sofern sie auch durch anderweitige Beziehungen mit einander verbunden sind, sich zur gemeinsamen Gottesverehrung zusammenfinden, kann doch nur dann Genüge werden, wenn die Glaubensgenossen als solche sich zu einer Gemeinschaft mit festen, auf die regelmäßige Befriedigung jenes Bedürfnisses abzielenden Ordnungen und Organen zusammenthun.

Dieser zweite Zweck, um deßwillen die Jünger Jesu eine organisirte Gemeinschaft bilden, verbindet sich sehr leicht und einfach mit jenem vorher erörterten, in der regelmäßigen Predigt des Evangeliums bestehenden Zwecke, der ebenfalls zu solcher Organisirung der Gemeinschaft hinführt. Dieselben amtlichen Organe, dieselben Ordnungen und Versammlungen können dem einen wie dem anderen Zwecke dienen. Auch die durch den einen und die durch den anderen Zweck bedingten Functionen fallen zum Theil

zusammen, wie z. B. das liturgische Gebet oder der Gemeindegesang, welche Formen der gemeinsamen Gottesverehrung sind, zugleich als Formen der Predigt wirksam werden können. Aber ganz decken sich diese und jene Functionen doch nicht mit einander und im Princip können wir sie auseinanderhalten auch da, wo sie sich praktisch mit einander verbinden.

Als „Kirche" bezeichnen wir nun gewöhnlich die gläubigen Jünger Jesu Christi, sofern sie zu diesem doppelten Zwecke der regelmäßigen Predigt des Evangeliums, Spendung der Sacramente und Seelsorge einerseits und der gemeinsamen Gottesverehrung andererseits zu einer organisirten Gemeinschaft verbunden sind. Auch Paulus versteht an mehreren Stellen unter ἐκκλησία den christlichen Gemeindeverband an einem Orte, nicht nur im Allgemeinen (z. B. 1 Kor 1 2 7 17 16 1), sondern speciell insofern, als er sich zur erbaulichen Belehrung und zu cultischen Acten versammelte (1 Kor 11 18 14 4 5 12 19 23 28 34 35). Wenn wir, wie ich oben erwähnte, im gewöhnlichen Sprachgebrauche zwischen den Begriffen „christlich" und „kirchlich" unterscheiden, so verstehen wir unter „kirchlich" alles, was zu den organisirten Gemeinschaften der Christen, ihren Amtsträgern, Ordnungen, Versammlungen, Functionen in Beziehung steht, während wir als „christlich" bezeichnen, was im Allgemeinen der Art, der Anschauungs- und Verhaltungsweise der Christen entspricht.

Nach römischer Lehre ist allein die römische Kirche wegen ihrer päpstlich-bischöflichen Organisation die wahre Kirche; diese ihre richtige Organisation mit ihren angeblich legitim von den Aposteln her succedirenden Amtsträgern soll die Reinheit der christlichen Lehre und die Richtigkeit der Gottesverehrung garantiren. Hier ist nun nicht der Ort, den Gegensatz der evangelischen Lehre gegen diese römische Lehre von der Kirche in allen Beziehungen festzustellen. Nur der Punkt ist hervorzuheben, daß die Evangelischen mit vollem Rechte urtheilen, auch sofern die Kirche in dem engeren Sinne der äußerlich organisirten Gemeinschaft der Christen verstanden werde, dürfe doch nicht eine bestimmte Art der Organisation als zum Wesen dieser Kirche gehörig betrachtet werden. Zum Wesen dieser Kirche gehört, daß die vorhandene

Organisation den Zwecken der regelmäßigen Predigt des Evangeliums und der gemeinsamen Gottesverehrung dienlich sei; aber keine bestimmte Art der Organisation kann durch sich selbst verbürgen, daß diese Zwecke stetig und richtig erstrebt und erreicht werden. Unter verschiedenen Umständen müssen verschiedene Mittel angewandt werden, um denselben Zweck zu erreichen. So wenig es unser Ideal sein kann, daß alle Staatswesen auf Erden gleichartig organisirt seien und daß sie zu einem einzigen Staatsorganismus verbunden werden, weil dann bei der thatsächlichen Verschiedenheit der Verhältnisse, Interessen und Bedürfnisse die staatliche Organisation nicht überall wirklich ihren sittlichen Aufgaben entsprechen könnte, so wenig darf es unser Ideal sein, daß die Christen auf Erden alle in einer bestimmten Art und unter einer einzigen Oberleitung zur Kirche organisirt wären, weil dann bei der thatsächlichen Verschiedenheit der Verhältnisse und Bedürfnisse die specifischen Aufgaben der Kirche nicht überall gehörig erfüllt werden könnten. Wo die Christenheit im Laufe der Jahrhunderte die Ausdehnung gewonnen hat, welche thatsächlich vorhanden ist, muß es — auch ganz abgesehen von den confessionellen Verschiedenheiten — viele „Kirchen", viele particulare kirchliche Gemeinschaften geben je nach der Verschiedenheit der gegebenen Verhältnisse. Der Zusammenschluß vieler einzelner Kirchengemeinden zum größeren Organismus einer „Landeskirche" oder eines sonstigen kirchlichen Verbandes ist insoweit berechtigt und erstrebenswerth, als er in Anbetracht der geschichtlich gegebenen und aller anderweitigen Umstände mit den besonderen Zwecken der kirchlichen Organisation vereinbar und ihnen förderlich ist. Wie weit oder eng aber, wie straff oder locker ein solcher größerer Kirchenorganismus sein muß, um recht werthvoll und zweckentsprechend zu sein, läßt sich nicht mit einer für alle Umstände gültigen Allgemeinheit feststellen. Die Einheit der particularen kirchlichen Gemeinschaften muß eine geistige bleiben, bestehend in der Einheit des religiösen Bodens, auf dem sie stehen, nämlich des gläubigen Anschlusses an Jesum Christum, und in der Einheit der religiösen Zwecke, welche sie verfolgen. Gerade diese geistige Einheit würde verloren gehen oder beeinträchtigt werden, wenn eine Einheitlichkeit der äußeren

Organisation unter allen Umständen festgehalten oder hergestellt würde. Unser Ideal muß sein, daß die Organisation der Kirchen nie erstarre, nie zu einer Schranke für die wesentlichen Aufgaben der Kirche werde, daß sie vielmehr in lebendiger Entwicklung begriffen bleibe und zum Zwecke der Verfolgung ihrer stets sich gleich bleibenden Hauptaufgaben immer von Neuem den sich verändernden Verhältnissen und Bedürfnissen sich anzuschmiegen suche.

Welche Bedeutung und Aufgaben hat nun neben dieser kirchlichen Organisation die innere Mission?

Was die innere Mission ist und will, können wir nicht aus einer bloßen Analyse ihres Titels schließen und haben wir auch nicht von uns aus ideal zu construiren. Der Name hat geschichtlich in Deutschland seine besondere Bedeutung gewonnen, nach welcher wir fragen müssen. Bekanntlich ist er seit der Mitte unseres Jahrhunderts zusammenfassende Bezeichnung für die auf dem Boden der evangelischen Kirche Deutschlands erwachsenen Bestrebungen geworden, welche darauf abzielen, mit vereinten Kräften christlicher Liebe die innerhalb der Christenheit lebenden Vielen, welche dem Christenthume entfremdet sind, für das Christenthum wiederzugewinnen, und den Gefahren und Nothständen aller Art, welche zu dieser Entchristlichung führen, entgegenzuarbeiten. Evangelisch-christliche Liebesthätigkeit dieser Art hat es zwar schon vorher in mannigfachen Formen gegeben. Aber ein gesteigertes thatkräftiges Interesse für sie in weiteren Kreisen erwachte in Deutschland doch erst seit der Mitte unseres Jahrhunderts, namentlich unter der begeisternden Anregung des großen Hamburger Johann Hinrich Wichern; und Wichern war es auch, welcher den Titel „innere Mission" zwar nicht neu erfand, wohl aber in der Anwendung auf die bezeichneten Bestrebungen einführte und durchführte. Man kann wohl in Zweifel ziehen, ob die dauernde Anwendung dieses Titels auf jene Bestrebungen recht praktisch ist. Einwenden läßt sich dagegen, daß der Name die besonderen Aufgaben, um die es sich handelt, nicht genau und nicht unter gerechter Würdigung der gegebenen besonderen Verhältnisse bezeichnet. Denn sofern wir unter christlicher „Mission" ganz im Allgemeinen die christliche Aufgabe der Verkündigung des Evangeliums ver-

stehen können, trägt der Titel „innere Mission" dem Umstande nicht Rechnung, daß doch innerhalb der Christenheit auch die organisirte Kirche durch ihre Amtsträger eine regelmäßige Verkündigung des Evangeliums zur Erhaltung und immer neuen Erzeugung des Glaubens übt, welche unter den Allgemeinbegriff der christlichen Mission auch, und zwar in erster Linie, zu subsumiren wäre. Sofern wir aber unter „Mission" speciell die Verkündigung des christlichen Evangeliums unter Nichtchristen zum Zwecke ihrer Bekehrung zum Christenthum zu verstehen pflegten, erweckt der Titel „innere Mission" den Schein, als stelle man die für das Christenthum wiederzugewinnenden Massen innerhalb der Christenheit einfach den Heiden gleich, ohne zu bedenken, daß sie doch nicht nur mit verhältnißmäßig wenigen Ausnahmen als Christen getauft sind, sondern auch sonst durch mannigfache Fäden mit dem Christenthume in Beziehung gehalten sind und, wenn auch ihnen selbst unbewußt, unter den unmeßbaren, aber doch wirklichen und höchst wichtigen Einflüssen christlicher Gedanken, christlicher Sittlichkeit und Cultur stehen. Dazu kommt ferner, daß dieser Name eine mißverständliche Bezeichnung ist für alle diejenigen Bestrebungen praktischer christlicher Liebesthätigkeit, welche nur indirect dem großen Hauptzwecke dienen, der Entchristlichung unseres Volkes entgegenzuwirken. Denn dieselben werden dadurch in eine verkehrte und ungünstige Beleuchtung gerückt, daß jener Name den Schein erweckt, als werde hier die Erfüllung der christlichen Liebespflicht nicht auch bloß um ihrer selbst willen geübt, sondern nur als Mittel zu einem andern Zwecke, nur als Hülle und Vorwand für „Bekehrungsversuche." Andererseits müssen wir doch anerkennen, daß der Name „innere Mission" namentlich in der ersten Zeit eine sehr wirksame und insofern sehr glückliche Bezeichnung für die Bestrebungen war, auf deren energische Förderung und Organisirung es Wichern und seinen Gesinnungsgenossen ankam. Wo in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts unter dem Einflusse verschiedener Bedingungen das religiöse Leben in der evangelischen Christenheit Deutschlands einen kräftigen Aufschwung genommen hatte und in Zusammenhang hiermit auch der Trieb und das Pflichtbewußtsein zur Ausbreitung des

Christenthums in der Heidenwelt neu erwacht war, galt es, deutlich die Aufgabe zu bezeichnen, daß man nicht nur nach außen hin zu wirken, nicht nur in fremden Ländern dem Christenthum neue Gebiete zu gewinnen habe, sondern daß auch inmitten der Christenheit selbst das Bedürfniß nach neuer, erweiterter Verkündigung des Christenthums vorliege, daß auch hier große Gebiete für das Reich Gottes neu zu gewinnen seien. Man darf wohl sachlich von einem Heidenthume reden, welches sich innerhalb der christlichen Welt ausbreitet, auch wenn man mit Recht Bedenken trägt, die Personen selbst, bei denen sich dieses Heidenthum zeigt, einfach als „Heiden" zu charakterisiren. Die Aufgabe, dieses „Heidenthum" innerhalb der Christenheit zu bekämpfen und an seine Stelle wieder Christenthum zu bringen, wurde durch den Namen der „inneren Mission" kurz und packend bezeichnet. Ist ein solcher Name einmal zur Bezeichnung einer speciellen Sache gangbar geworden, so ist es schwer oder unmöglich, ihn wieder zu beseitigen, auch wenn er nicht ganz präcis und deßhalb seine Anwendung mit Unzuträglichkeiten verknüpft ist. Wir müssen jetzt den Namen „innere Mission" in dem speciellen Sinne weiter gebrauchen, zu dem er geschichtlich ausgeprägt worden ist. Die Correctur für die Mißverständnisse, zu welchen er an sich Anlaß geben könnte, wird durch die Befestigung des speciellen Sprachgebrauchs schon von selbst gebracht. Heutzutage ist man bereits so daran gewöhnt, mannigfache Bestrebungen organisirter christlicher Liebesthätigkeit als Werke der inneren Mission zu bezeichnen, daß man sehr geneigt ist, alle möglichen humanitären Bestrebungen und Vereine mit unter diesen Allgemeinbegriff zu stellen, ohne weiter an die ursprüngliche und wesentliche Bedeutung des Begriffes der christlichen Mission zu denken.

Die besonderen Aufgaben, welche sich der bezeichneten allgemeinen Hauptaufgabe der inneren Mission in dem geschichtlich gegebenen Sinne dieses Begriffs unterordnen, wollen wir nun insofern näher in Betracht ziehen, als wir ihr Verhältniß zu den besonderen Aufgaben der kirchlichen Organisation prüfen.

Der eine Haupttheil der Aufgaben der inneren Mission bezieht sich darauf, die Predigt des christlichen Evangeliums denen

in unserem Volke nahe zu bringen, zu denen die Predigtwirksamkeit der Kirche durch ihre amtlichen Organe nicht, oder wenigstens nicht in genügendem Maße und wirksamer Weise, dringt. Verschiedenartige Ursachen haben diesen erfahrungsmäßigen Thatbestand, daß große Kreise von der regelmäßigen Predigt und Seelsorge der Kirche nicht erreicht werden, bedingt. In den Verhältnissen, unter denen die Kirche wirkt, hat sich allmählich oder schnell eine bedeutende Veränderung vollzogen, während die kirchliche Organisation sich nicht entsprechend verändert hat und ihre Kräfte nicht entsprechend gewachsen sind. Die Bevölkerung der Großstädte hat von Jahr zu Jahr beträchtlich zugenommen, während die Zahl der Kirchen und der Geistlichen durchaus nicht in demselben Verhältniß vermehrt ist; große Vororte sind entstanden, ohne daß ihnen gleich eine besondere kirchliche Organisation gegeben werden konnte; Fabrikorte mit zahlreicher Arbeiterbevölkerung haben sich gebildet, wo vordem eine kleine Dorfgemeinde bestand und eine Aenderung der kirchlichen Ordnungen nicht vorgenommen ist. Die socialen Verhältnisse und Gewohnheiten haben sich geändert, so daß solche Zeiten und Ordnungen der kirchlichen Handlungen, welche früher den Bedürfnissen entgegenkamen, unpraktisch geworden sind. Neue Berufsklassen sind entstanden, wo es schon durch die Art und Dauer der Arbeit, bei den modernen Verkehrsmitteln oder im Fabrikbetriebe, ausgeschlossen ist, daß die Einzelnen der regelmäßigen Predigt und Seelsorge der kirchlichen Organe zugänglich sind. Hier überall hat man Aufgaben für die innere Mission erkannt, die man je nach den besonderen Bedürfnissen in verschiedener Gestalt zu lösen gesucht hat. Durch die Anstellung von Stadtmissionaren hat man der kirchlichen Noth in den großen Städten Abhülfe zu schaffen gesucht; durch Einrichtung von Bibelstunden zu gelegener Zeit, von Sonntagsschulen für die Kinder, von erbaulichen Versammlungen für Dienstboten oder für Seeleute oder für Angehörige anderer besonderer Berufsklassen, durch Verbreitung von Bibeln und erbaulichen Schriften und durch andere Mittel dieser Art hat man die Gelegenheit zum Hören des Evangeliums denen zu bieten oder zu erleichtern gesucht, welchen diese Gelegenheit sonst entzogen blieb.

Es erhellt sofort, daß die innere Mission in diesen Zweigen ihrer Thätigkeit, welche unmittelbar auf die Zugänglichmachung der Predigt des Evangeliums für Kreise, denen dieselbe sonst fern bliebe, abzwecken, solche Functionen ausübt, welche eigentlich die Aufgabe der kirchlichen Organisation bilden und unter normalen Umständen von dieser selbst ausgeführt werden müßten. Das Bedürfniß nach dem Eingreifen der inneren Mission in diesen Beziehungen ist ein Symptom dafür, daß die kirchliche Organisation nicht so gesund und kräftig functionirt, wie sie es ihrer eigentlichen Idee gemäß sollte. Die innere Mission, sofern sie dieses Bedürfniß zu befriedigen sucht, ist thatsächlich nur unter anderem Titel eine neue Art kirchlicher Organisation, welche als Surrogat eintritt, wo diejenige kirchliche Organisation, welche officiell diesen Titel führt, sich nicht als für ihren Zweck ganz ausreichend erweist.

Hieraus ergeben sich praktische Folgerungen. Nie ist es dem, der eine Arbeit zu einem bestimmten Zwecke leistet und mit dieser Arbeit selbst fertig werden zu können meinte und wünschte, erfreulich, auf die Unzulänglichkeit seiner Arbeit aufmerksam gemacht und auf die Hülfe einer fremden Kraft angewiesen zu werden. So ist es auch durchaus verständlich und berechtigt, daß die amtlichen Organe der Kirche ihren Stolz und ihre Freude darin suchen, bei der ihnen anvertrauten Aufgabe der regelmäßigen christlichen Predigt und Seelsorge der Mithülfe der inneren Mission entrathen zu können, und daß sie solche Einrichtungen derselben, wie die Anstellung von Stadtmissionaren, welche Erbauungsstunden halten und Seelsorge treiben, zunächst mit einer gewissen Eifersucht betrachten. Allein wo wirklich ein kirchlicher Nothstand vorhanden ist und die Kräfte der kirchlichen Organe auch bei größter Anspannung für das vorliegende Bedürfniß nicht ausreichen, da muß den amtlichen Organen der Kirche doch der in der Erhaltung und Verbreitung des christlichen Glaubens liegende Zweck höher gelten als das in der bestehenden kirchlichen Organisation liegende Mittel, und sie müssen mit Freude und Dank die Hülfe anerkennen und erstreben, welche die innere Mission zur Erreichung jenes Zweckes liefert. Sie dürfen nicht dem katholisirenden Gedanken Raum geben, daß die legitimen Organe der Kirche die

einzigen berechtigten und wirksamen Prediger des christlichen Evangeliums seien. Sie müssen vielmehr erwägen, daß die rechte Predigt des Evangeliums immer in mancherlei Form geschieht von allen, welche Glieder der Kirche in dem weiteren Sinne dieses Begriffs, Glieder des einen „Leibes Christi", sind, und daß die amtliche, regelmäßige, öffentliche Predigt dann sehr mangelhafte Wirkungen haben würde, wenn sie nicht unterstützt würde durch eine Fülle nichtamtlicher Predigt des Evangeliums in Haus, Schule und Gesellschaft, durch christliches Wort und christliches Beispiel. Ebenso aber, wie sie den Werth dieser ganzen außeramtlichen Predigt des Evangeliums zur Ergänzung ihrer amtlichen Predigtwirksamkeit schätzen, müssen sie auch den Werth der inneren Mission schätzen, wo er den Umständen nach zu einer Unterstützung und Ergänzung ihrer amtlichen kirchlichen Functionen dient.

Andererseits müssen die Organe der inneren Mission sich dessen bewußt bleiben, daß sie, sofern sie sich unmittelbar der regelmäßigen Predigt des Evangeliums und der christlichen Seelsorge widmen, solche Functionen üben, welche principiell dem kirchlichen Amte zustehen, und daß sie zu einer Uebernahme dieser Functionen nur soweit sittlich berechtigt sind, als ein wirkliches Bedürfniß nach solcher Hülfeleistung vorliegt; und sie müssen die Anerkennung des principiellen Berufenseins der kirchlichen Amtsträger zu diesen Functionen auch praktisch durch möglichsten Anschluß an die kirchliche Organisation und Unterordnung unter sie, soweit es nur mit dem zu erstrebenden Hauptzwecke vereinbar ist, bewähren. Die innere Mission, soweit sie jene bezeichneten besonderen Aufgaben verfolgt, darf nicht als eine Einrichtung betrachtet werden, welche wegen ihrer Artverschiedenheit von der kirchlichen Organisation eigentlich überall das Recht selbständigen Bestandes neben dieser hätte und deßhalb möglichst überall hergerichtet werden müßte; denn eine wirkliche Artverschiedenheit der Functionen liegt eben nicht vor. Wo den Umständen nach die kirchliche Organisation und die Functionen der kirchlichen Amtsträger ausreichen, um die Predigt des Evangeliums und die Seelsorge allen zu bringen, die ihrer bedürftig sind, — wie es gottlob in der Mehrzahl unserer mittelgroßen und kleinen Städte und in den Landgemeinden noch der

Fall ist, — da würde ein Eindringen der inneren Mission zur Leistung jener Functionen mit vollem Rechte von den kirchlichen Amtsträgern als eine sittlich nicht zu rechtfertigende Concurrenz und als eine Schädigung des rechten christlichen Gemeindelebens verurtheilt werden. Was in dem einen Falle, nämlich wo ein kirchlicher Nothstand vorhanden ist, eine werthvolle Hülfe und Ergänzung ist, kann unter anderen Umständen, wo solcher Nothstand nicht vorliegt, eine unheilvolle Zersplitterung der Kräfte bedeuten, welche zur Störung und Hemmung der kirchlichen Arbeit gereicht.

So ergibt sich uns deutlich ein Ideal mit Bezug auf die Weiterentwicklung der kirchlichen Organisation und der inneren Mission in der Zukunft. Wenn die innere Mission in ihren bisher in Betracht gezogenen besonderen Bestrebungen für die Functionen der kirchlichen Organisation einen Ersatz bietet, wo es den Verhältnissen gemäß eines solchen Ersatzes bedarf, so kann unser Ideal nicht sein, daß das unzureichende Functioniren der kirchlichen Organisation fortbestehe und dauernd diesen Hülfsersatz der inneren Mission neben sich brauche; sondern unser Ideal muß sein, daß die kirchliche Organisation zu einer ganz den Bedürfnissen entsprechenden Kraft heranwachse und dadurch jenen Hülfsersatz der inneren Mission überflüssig mache. Hier ist nicht der Ort, auszuführen, in welchen besonderen Beziehungen und mit welchen Mitteln die Neubelebung, Kräftigung und Erweiterung der kirchlichen Organisation zu erstreben ist. Großes ist hierin ja schon in unseren Tagen geschehen. Wieviel neue Kirchen sind jetzt, namentlich in den Vororten unserer großen Städte, gebaut, wieviel neue, selbständige Pfarrgemeinden begründet worden! Und wie energische Versuche werden von verschiedenen Seiten gemacht, die Kirchengemeinden der großen Städte so neu zu organisiren, daß unter den hier vorhandenen schwierigen Verhältnissen die Aufgaben der Kirche möglichst vollständig erfüllt werden können! Speciell die in dieser Hinsicht sehr richtigen und wichtigen Anregungen Sulze's, welche darauf abzielen, daß den einzelnen Geistlichen in den großen Städten bestimmt abgegrenzte Gemeinden von übersehbarer Größe zugewiesen werden, in denen sich ein lebendiges und beständiges seelsorgerliches Wechselverhältniß zwischen dem Geistlichen und den Gemeindegliedern entwickeln

kann, finden heute bereitwillig Gehör und, wie wir hoffen dürfen, je länger desto mehr praktische Befolgung. Mit Kirchenbauten und Neuordnung der Pfarrbezirke allein ist's freilich nicht gethan. Auch die kirchlichen Zeiten und Ordnungen und die Formen der Predigt des Evangeliums müssen möglichst den besonderen Bedürfnissen angepaßt werden. Der Gesichtspunkt, daß die Kirche ihre Organe und regelmäßigen Versammlungen für alle Verlangenden bereit stellt, muß immer aufrecht erhalten werden; aber er muß wohl noch mehr als bisher ergänzt werden durch den Gesichtspunkt, daß die Kirche auch das Verlorene wiederzugewinnen und denen, die kein Verlangen mehr nach der christlichen Predigt und der christlichen gemeinsamen Gottesverehrung zeigen, von sich aus nahe zu treten suchen muß, um solches Verlangen womöglich neu zu entzünden. In allen diesen Beziehungen kann die Kirche gewiß von der inneren Mission manches lernen, wie sie denn auch schon viel von ihr gelernt und angenommen hat. Sie wird solche Einrichtungen der inneren Mission, welche sich als praktisch erwiesen haben, namentlich z. B. die Organisation der Stadtmission, nicht allmählich abzustoßen, sondern vielmehr allmählich in sich selbst hineinzuziehen suchen müssen. Und die innere Mission ihrerseits würde sich ihrem höchsten Zwecke entfremden, wenn sie den Wünschen nach solcher Verkirchlichung aller ihrer direct auf die Predigt des Evangeliums und die Seelsorge bezüglichen Einrichtungen und Functionen, d. h. nach einer vollständigen Eingliederung derselben in die kirchliche Organisation, nicht möglichst entgegenzukommen suchte. So brauchen wir an der Realisirbarkeit dieses Ideales nicht zu zweifeln, daß die Unternehmungen und Einrichtungen der inneren Mission, die wir bisher in Betracht gezogen haben, allmählich in ihrer Sonderstellung neben der kirchlichen Organisation verschwinden mögen, sofern die Kirche in ihre eigensten Aufgaben wieder ganz hineinwächst und ihrerseits die Bedürfnisse befriedigt, denen jene Bestrebungen der inneren Mission Abhilfe schaffen sollten.

Aber unser Ideal mit Bezug auf die weitere Entwicklung des Verhältnisses der inneren Mission zur kirchlichen Organisation ist hiermit doch noch nicht vollständig bezeichnet. Geflissentlich habe

ich bisher nicht von der inneren Mission im Allgemeinen, sondern immer in umständlicher Redeweise von den Aufgaben der inneren Mission, sofern sie direct auf die Ausbreitung und Zugänglichmachung der Predigt des christlichen Evangeliums und der Seelsorge abzielen, gesprochen. Denn neben diesen besonderen Aufgaben hat sich die innere Mission von vornherein auch noch andere Aufgaben gestellt. Die Begründer der inneren Mission haben erkannt, wie wichtig die gute christlich-sittliche Erziehung des Kindes zur Begründung und Befestigung des christlichen Glaubens ist, wie schwierig aber auch die rechte Erziehung oft ist theils wegen der Artung des Kindes selbst, theils wegen der Verhältnisse, unter denen es aufwächst; ferner, wie schwer und oft unmöglich es für den erwachsenen Menschen ist, unter schlechten, unsittlichen, widerchristlichen Einflüssen seiner Umgebung christlich zu bleiben oder Verständniß und Interesse für das Christenthum zu gewinnen; sodann, wie eng oft die sittliche und religiöse Noth mit der äußeren Noth zusammenhängt, so daß eine Abhülfe der ersteren nur gebracht werden kann, wenn zugleich der letzteren abgeholfen wird; und endlich, wie wirksam die Erfahrung reiner christlicher Liebe ist, um ein Verständniß des Werthes und der Pflicht solcher Liebe und eine Anerkennung des christlichen Glaubens, aus welchem sie erwächst, zu erwecken. Gemäß dieser Erkenntniß haben die Begründer der inneren Mission von Anfang an einen wesentlichen Theil der Aufgabe derselben darin gefunden, Unternehmungen christlicher Liebe zu organisiren, welche in der einen oder der anderen Weise sittlichen Gefahren und äußerer Noth vorbeugen oder aus ihnen erretten sollen, um auch hierdurch dem großen Hauptzwecke der Verbreitung des christlichen Glaubens und der Förderung des Reiches Gottes zu dienen. Wie Wichern selbst das Rauhe Haus, diese große Erziehungsanstalt für verwahrloste Kinder, gegründet und zu größter Bedeutung und Wirksamkeit gebracht hat, so sind von den Freunden der inneren Mission viele ähnliche Rettungs- nnd Erziehungsanstalten, ferner Magdalenenhäuser, Jünglings- und Gesellenvereine, Herbergen zur Heimath, Vereine zur Armen- und Krankenpflege und andere solche Werke und Vereine christlicher Liebe in's Leben gerufen worden.

Diese Unternehmungen der inneren Mission sind nun freilich den früher besprochenen gleich hinsichtlich ihres letzten Grundes und letzten Zweckes. Auch alle jene Bestrebungen zur Zugänglichmachung der christlichen Predigt an die dem Christenthum entfremdeten Volkskreise gehen doch hervor aus derselben christlichen Liebe, welche die Triebfeder dieser praktischen Unternehmungen ist; und andererseits haben diese praktischen Liebeswerke wieder denselben letzten Zweck der Förderung des Reiches Gottes, wie jene. Genau lassen sich auch die Grenzen zwischen jenen und diesen Bestrebungen der inneren Mission nicht immer ziehen. Aber im Großen und Ganzen ist doch ein wichtiger Unterschied wahrzunehmen: nämlich daß es sich dort direct und allein um Mittheilung der Gedanken des christlichen Evangeliums handelt, hier aber direct um proktische Hülfeleistung bei sittlichen Gefahren und in äußerer Noth, während die Mittheilung christlicher Lehre und Predigt nur begleitend oder nur indirect geschieht. Durch diesen Unterschied ist nun aber bedingt, daß diese Art von Bestrebungen der inneren Mission in einem sehr anderen Verhältniß zu der kirchlichen Organisation steht, wie die vorher besprochene.

Wir dürfen uns durch die Erwägung, daß auch alle diese Liebeswerke der inneren Mission ohne Zweifel wichtige, wenngleich indirecte Formen des christlichen Evangeliums sind, nicht zu dem Urtheile verleiten lassen, daß deßwegen diese Bestrebungen auch ohne Weiteres der Predigtaufgabe der kirchlichen Organisation unterzuordnen seien. Wir müssen vielmehr wieder den schon oben hervorgehobenen Gesichtspunkt geltend machen, daß die organisirte kirchliche Gemeinschaft mit ihren Organen und Functionen keineswegs die ganze Predigtaufgabe der Jüngergemeinde Jesu Christi ausführen will und kann. Neben der kirchlichen Verkündigung des Evangeliums geht her die in mancherlei Formen direct durch's Wort und indirect durch die That und das Beispiel gegebene Mittheilung der christlichen Anschauungsweise im christlichen Hause, in der christlichen Schule, in der christlichen Gesellschaft, durch die vom Christenthum beeinflußte Sitte und Gesetzgebung. Die kirchliche Organisation zweckt nur darauf ab, das christliche Evangelium regelmäßig durch die Predigt, durch Spendung der Sacramente und durch seel-

sorgerliche Functionen darzubieten. Die Arbeiten der inneren Mission in christlichen Erziehungs- und Rettungsanstalten, Jünglingsvereinen, Herbergen, Vereinen für Armen- und Krankenpflege u. s. w. bilden nun nicht einen Ersatz für solche Functionen, welche eigentlich die kirchliche Organisation zu leisten hätte; sondern theils bieten sie einen Ersatz für die gute, liebevolle, christliche Einwirkung, welche das Elternhaus und die Schule, Lehrmeister und Arbeitgeber, Berufsgenossen und Freunde auf die zu ihnen Gehörigen ausüben sollten und dann wirklich ausüben, wenn sie von christlicher Gesinnung geleitet sind; theils bieten sie eine Correctur für die direct böse, widerchristliche Beeinflussung, welche von diesen Seiten her auf den Einzelnen ergeht; theils auch sind sie eine organisirende Zusammenfassung des zuvorkommenden barmherzigen Liebeswirkens, zu welchem sich die einzelnen Christen auch den ihnen Fremden und Fernstehenden gegenüber verpflichtet wissen, und welches sie bei einer Vereinigung und systematischen Verwerthung der Mittel und Kräfte Vieler wirksamer und zweckentsprechender ausüben können, als wenn jeder Einzelne bloß für sich allein wirkte. Demgemäß stehen nun diese Arbeiten der inneren Mission zu der kirchlichen Organisation in demselben Verhältniß, in welchem die Erziehungsarbeit christlicher Eltern und christlicher Schule, die Liebeserweisungen und guten Einwirkungen christlicher Dienstherren, Berufsgenossen und Freunde, und die Werke der Privatwohlthätigkeit einzelner Christen an Nothleidenden zu der kirchlichen Organisation stehen. Sie sind nicht Theile der speciellen Aufgabe im Reiche Gottes, welche der kirchlichen Organisation obliegt, sondern sind andere Formen der Bethätigung im Reiche Gottes, welche dieser Aufgabe der kirchlichen Organisation coordinirt sind.

Aus dieser Erkenntniß ergeben sich praktische Folgerungen. Wie die Kirche mit ihren Organen und Functionen im Allgemeinen darauf abzweckt, daß der christliche Glaube erzeugt und erhalten werde, und deßhalb auch darauf hinwirken muß, daß die aus dem christlichen Glauben entspringenden Liebespflichten in Haus und Schule, Beruf und Freundschaft, an den Nahestehenden und an Fremden gehörig geübt werden, so muß sie auch darauf hinzuwirken suchen, daß die Arbeiten der inneren Mission, welche

einen Ersatz für das christliche Wirken der Haus-, Arbeits- und Verkehrsgenossen und eine Organisation der freiwilligen christlichen Wohlthätigkeit bilden, unternommen und gehörig durchgeführt werden. Und weil der große Hauptzweck der Erhaltung und Förderung des Reiches Gottes auf Erden nicht durch die Functionen der organisirten Kirche allein erreicht werden kann, sondern nur dadurch, daß Haus, Schule und Gesellschaft mit der Kirche zusammenwirken, so muß die Kirche auch im Hinblick auf diese nothwendige Unterstützung ihrer Functionen sich interessiren für die Arbeiten der inneren Mission, welche da einen Ersatz bieten, wo die wünschenswerthe christliche Einwirkung und Beeinflussung sonst fehlte. Andererseits gilt, daß so wie die christlichen Gemeinschaften und einzelnen christlichen Persönlichkeiten bei voller Erkenntniß der besonderen Aufgaben und Zwecke, welche sie im Unterschiede von der kirchlichen Gemeinschaft zn verfolgen haben, doch ihren Zusammenhang mit der kirchlichen Gemeinschaft wahren müssen, um die belebenden und kräftigenden Einwirkungen nicht zu verlieren, welche von der regelmäßigen Predigt des Evangeliums in der Kirche ausgehen, ebenso auch die praktischer Liebesarbeit gewidmeten Vereine und Anstalten der inneren Mission ihren Zusammenhang mit der kirchlichen Gemeinschaft schätzen und schützen müssen, auch wenn sie sich der Besonderheit ihrer Aufgaben im Unterschiede von den speciell kirchlichen Aufgaben wohl bewußt sind.

Also zwischen der kirchlichen Organisation und der inneren Mission, sofern sie diese praktischen Liebesaufgaben unternimmt, muß ein Verhältniß inniger Beziehung und wechselseitigen Interesses bestehen. Aber unser Ideal darf es doch nicht sein, daß diese Unternehmungen der inneren Mission direct der kirchlichen Organisation eingegliedert werden. Unser Ideal ist es nicht, daß Haus und Schule, Staat und Gesellschaft rein kirchlich seien, d. h. ganz durch die Organe der Kirche geleitet und geordnet werden, sondern daß sie ganz christlich seien und deßhalb auch durch die Predigt des christlichen Evangeliums in der Kirche beeinflußt und von Interesse für den Bestand und die Entwicklung der kirchlichen Organisation erfüllt; und unser Ideal ist es nicht, daß alle Wohlthätigkeit eine kirchliche, durch die Organe der Kirche

geleitete und vermittelte sei, sondern vielmehr eine christliche, den in der Kirche gepredigten Ideen entsprechende. Ebenso kann es nicht unser Ideal sein, daß alle praktischen Unternehmungen der inneren Mission kirchliche, mit der kirchlichen Organisation in directem Zusammenhang stehende werden, sondern nur daß sie recht christliche, aus dem durch die Kirche gepflegten Glauben entspringende, seien und bleiben. Wenn eine verhältnißmäßig kleine christliche Gemeinde innerhalb einer noch unchristlichen Gesellschaft steht, wie es in den Anfangszeiten des Christenthums der Fall war, so ist es gewiß das Natürliche und Praktische, daß solche Liebesthätigkeit, zu welcher ein organisirtes Zusammenwirken Vieler erforderlich ist, direct zu einer Sache der kirchlichen Organisation gemacht wird. Und ebenso: wenn in einer christlichen Gemeinde bei der großen Masse der Gemeindeglieder das christliche Leben noch sehr unentwickelt ist und geeignete Persönlichkeiten, gehörige Kenntnisse und Mittel zur Organisirung christlicher Liebeswirksamkeit fehlen, so ist es gewiß richtig und nothwendig, daß die kirchlichen Organe diese Organisirung in die Hand nehmen, nicht nur im Allgemeinen zu ihr anregen, sondern auch im Einzelnen sie leiten und ordnen. Aber erwünschter muß es uns doch sein, daß die Kirche innerhalb einer christlichen Gesellschaft, eines christlichen Staates stehe, in welchem die praktischen Ideen des Christenthums in möglichst hohem Grade Geltung haben und zur Verwirklichung gebracht werden, und ebenso, daß das christliche Leben in den Gliedern der kirchlichen Gemeinschaft möglichst weit gereift sei und spontan eine vielseitige christliche Liebeswirksamkeit als Frucht hervorgehen lasse. In dem Maße, wie dies der Fall ist, kann die directe Anregung und Leitung der kirchlichen Organe mit Bezug auf die praktische christliche Liebeswirksamkeit zurücktreten. Wenn der Zweck des christlichen Bestandes der Liebeswirksamkeit verwirklicht ist, ist das auf die Herstellung dieses Zweckes gerichtete Mittel des Bedingtseins durch die kirchliche Organisation entbehrlich.

So ergibt sich uns also, daß die kirchlichen Amtsträger zu den auf praktische Liebeswirksamkeit gerichteten Unternehmungen der inneren Mission in ihrer Gemeinde folgendermaßen Stellung nehmen

müssen. Wenn solche Unternehmungen, so wie es durch ihre Unterordnung unter den Allgemeinbegriff der inneren Mission ausgedrückt ist, wirklich von christlichem Geiste getragen sind und zur Förderung des christlichen Lebens gereichen, so dürfen sich die kirchlichen Amtsträger nicht daran stoßen, daß dieselben etwa nicht aus ihrer kirchenamtlichen Initiative hervorgegangen sind und nicht unter ihrer kirchlichen Leitung stehen, und sie haben es keineswegs als erstrebenswerth zu erachten, daß doch möglichst bald dieser kirchliche Charakter hergestellt werde. Diese Vereine und Unternehmungen der inneren Mission brauchen, auch wenn die Bedeutung der Kirche auf's Höchste gewürdigt wird, doch nicht in einem anderen Verhältniß zur kirchlichen Organisation zu stehen, als das einzelne christliche Gemeindeglied bei seiner privaten christlichen Liebeswirksamkeit. Wo aber in einer Gemeinde das Bedürfniß nach irgendwelcher organisirter christlicher Liebeswirksamkeit vorliegt und nicht anderweitig befriedigt wird, da müssen die amtlichen Organe der Kirche die gehörigen Schritte zu dieser Befriedigung zu thun und zu leiten suchen, indem sie Vereine und Unternehmungen der inneren Mission begründen. Ihr Ziel muß dann aber nicht sein, diese Vereine und Unternehmungen möglichst fest und dauernd mit der kirchlichen Organisation zu verbinden, sondern vielmehr sie möglichst bald christlich selbständig zu machen, ebenso wie es das Ziel der kirchlichen Erziehung des einzelnen Individuums ist, nicht daß dasselbe dauernd unter kirchlicher Bevormundung bleibe, sondern daß es zu einer christlichen Persönlichkeit heranreife, welche sich frei und selbstständig christlich verhält. Den kirchlichen Amtsträgern bleibt dauernd ihre wesentliche Aufgabe, das christliche Evangelium möglichst wirksam und in möglichst weiten Kreisen regelmäßig zu verkündigen. Dieser ihrer Hauptaufgabe können sie sich um so voller widmen, je mehr sie entlastet werden von der Leitung aller möglichen Vereine christlicher Liebeswirksamkeit.

Ich meine, dieses von mir gezeichnete Ideal ist aufrecht zu erhalten gegenüber dem wesentlich anderen Ideale, welches in unserer Gegenwart von Sulze aufgestellt ist und vielseitige Zustimmung gefunden hat: daß nämlich eine erweiterte kirchliche Organisation der einzelnen Gemeinden möglichst auch alle Arbeiten

vereinter christlicher Liebesthätigkeit unternehmen und leiten solle. Der allgemeine Gedanke, daß alle lebendigen Christen in einer Gemeinde zusammenhalten, sich als Glieder eines einheitlichen Organismus fühlen und die Bethätigung in christlicher Liebe als eine Sache nicht nur der Einzelnen, sondern auch der Gemeinschaft auffassen müssen, und daß ein solches Zusammenhalten und Zusammenarbeiten auch wieder auf die Belebung des christlichen Glaubens zurückwirken wird, ist sehr richtig. Aber gefährlich ist die Vorstellung, daß der organische Zusammenhang mit einander, dessen sich die Einzelnen bewußt sein und von dem sie sich bei ihrem christlichen Wirken getragen fühlen müssen, eine bestimmte äußere, mit dem kirchlichen Amte in Verbindung stehende Organisation sein müsse. Ist nicht das, worauf es ankommt, das auf demselben Glauben und demselben göttlichen Geistesbesitze beruhende Bewußtsein der einheitlichen Zusammengehörigkeit zu dem großen, nicht rechtlich faßbaren, und doch wirklichen und wirksamen Organismus des Reiches Gottes? ist es nicht die Zusammenarbeit zu den Zwecken dieses Reiches, welche je nach den verschiedenen Umständen in verschiedenen äußeren Formen und Gemeinschaftskreisen geschieht? Die möglichst umfassende und enge Anschließung der verschiedenartigen Unternehmungen christlicher Vereinsthätigkeit an die äußere kirchliche Organisation würde wohl in vielen Beziehungen einen großen Gewinn bringen, weil eine äußerlich einheitliche Ordnung und Leitung stark macht; aber sie würde in vielen Beziehungen auch der Sache zum Schaden gereichen, weil sie eine Hemmung der Individualisirung, des verschiedenen Verhaltens je nach den verschiedenen Anlagen, Kräften und Verhältnissen wäre, worauf es doch bei allem christlich-sittlichen Handeln wesentlich ankommt. Den Gedanken, daß die christlichen Hausväter in einer Gemeinde regelmäßig zu vereinigen sind und daß sie mit dem Geistlichen und den anderen amtlichen Organen der Kirchengemeinde zusammen zum Wohle der Gemeinde zu rathen und zu wirken haben, halte ich für sehr glücklich und fruchtbar. Solche mit der kirchlichen Organisation in festem Zusammenhange stehende Vereinigungen christlicher Hausväter können eine äußerst werthvolle Verstärkung und Neubelebung der kirchlichen

Organisation darstellen und können gewiß der Boden werden, aus dem, unter der Anregung der kirchlichen Amtsträger, viele schöne und große Werke vereinter christlicher Liebe hervorgehen. Nur dürfen wir nicht dem Ideale nachtrachten, daß von einer solchen bestimmten äußeren Organisation möglichst Alles an gemeinsamer christlicher Liebesthätigkeit ausgehe. Vollständig durchführbar wäre dieses Ideal natürlich nie; denn die vereinte christliche Liebesthätigkeit läßt sich nicht so monopolisiren. Wir dürfen aber auch durchaus nicht der Vorstellung Vorschub leisten, als ob irgendeine von vielen Christen gemeinsam unternommene Arbeit christlicher Liebe deßhalb minder werthvoll wäre, weil sie mit der kirchlichen Organisation nicht in Zusammenhang steht.

Wenn wir den Begriff der Kirche in dem weiteren Sinne auffassen, den ich gleich anfangs bezeichnete, nämlich als die Gesammtheit der wahren Jünger Jesu Christi, die den „Leib Christi" bilden, so müssen wir urtheilen, daß dieser große durch geistige und sittliche Bande zusammenhängende Organismus, zu dem auch die einzelne christliche Localgemeinde als lebendiges, wiederum in sich organisch zusammengeschlossenes, Glied gehört, das Subject ist, von welchem alle zum Wesen des Reiches Gottes gehörige christliche Arbeit ausgehen muß, alle praktische Bethätigung des christlichen Glaubens und alle Wirksamkeit zur Fortzeugung dieses Glaubens. Nicht nur irgendwelche Amtsträger, sondern alle Genossen dieser Kirche sind berufen, als ihre lebendigen Organe zu wirken, und zwar gehört zu diesem, für alle Genossen nothwendigen Wirken, wie ich es oft betont habe, gerade auch die Mitarbeit an der großen Predigtaufgabe zum Zwecke der Erhaltung und Ausbreitung des christlichen Glaubens, aber freilich auch nicht diese Arbeit allein, sondern daneben eine vielgestaltige andere Arbeit in christlicher Liebe. Diese ihre mancherlei Aufgaben löst die große Jüngergemeinde Christi in mancherlei Formen und mit mancherlei Mitteln. Zu diesen Formen und Mitteln gehört auch, daß sie zum Zwecke einer regelmäßigen, öffentlichen Predigt des Evangeliums (also einer bestimmten Art der allgemeinen Predigtwirksamkeit der Jünger Jesu) und zum Zwecke der gemeinsamen Gottesverehrung (also einer bestimmten Art der

allgemeinen christlichen Gottesverehrung) sich eine besondere äußere Organisation mit bestimmten Amtsträgern und Functionen schafft. (Darauf, daß die Christengemeinde sofern sie durch diese besondere Organisation zusammengeschlossen ist, nach christlichem Sprachgebrauche in speciellem Sinne „Kirche" genannt wird, kommt nichts Wesentliches an; wir können die Sache in Betracht ziehen, indem wir von diesem zu Mißverständnissen Anlaß gebenden Sprachgebrauche ganz abstrahiren.) Für uns ist es wichtig festzuhalten, daß diese besondere, den bezeichneten speciellen Zwecken dienende Organisation der Jüngergemeinde Christi nicht nothwendig auch das Organ für alle möglichen anderen Functionen derselben, zu deren Vollziehung es einer äußerlich organisirten Vereinigung bedarf, zu sein braucht. Für verschiedenartige Zwecke können verschiedenartige Organisationen, die unabhängig von einander bestehen, dienlich sein, auch dann, wenn man weiß, daß alle diese Zwecke schließlich einem und demselben großen Gesammtzwecke untergeordnet sind. Die speciell der regelmäßigen öffentlichen Predigt des Evangeliums, der Verwaltung der Sacramente, der regelmäßigen Seelsorge und der gemeinsamen Gottesverehrung dienende Organisation wird dann am kräftigsten functioniren, wenn sie sich auf diese Zwecke möglichst concentriren kann, und wenn sie auf die Ausführung der praktischen Liebesarbeit der Jünger Jesu *in der Regel* nur *indirect* durch die Predigt des Evangeliums Einfluß ausübt, während sie *direct* diese praktische Arbeit nur da zu organisiren und zu leiten sucht, *wo es den Umständen nach Noth thut.*

So kann ich das Ergebniß unserer Betrachtungen über das Verhältniß der inneren Mission zur kirchlichen Organisation (wobei der Begriff „kirchlich" nun wieder in dem engeren Sinne verstanden ist) folgendermaßen zusammenfassen. Diejenigen Aufgaben der inneren Mission, welche sich direct auf die Zugänglichmachung der christlichen Predigt des Evangeliums und der Seelsorge an die dieser Güter entbehrenden Schichten des Volkes richten, sind eigentlich Aufgaben der kirchlichen Organisation selbst, und die diesen Aufgaben dienenden Einrichtungen der inneren Mission müssen deßhalb je länger, desto mehr, je kräftiger und

je zweckentsprechender sich die kirchliche Organisation entwickelt, von dieser aufgesogen, beziehungsweise unnöthig gemacht werden. Diejenigen Aufgaben der inneren Mission dagegen, welche sich direct auf organisirte christliche Liebeswirksamkeit zur Errettung aus sittlicher und äußerer Noth beziehen, um auch auf diesem Wege dem Hauptzwecke der Wiedergewinnung der dem Christenthum entfremdeten Menschen für das Christenthum zu dienen, sind von den speciellen Aufgaben der kirchlichen Organisation verschieden; sie müssen von den Amtsträgern der kirchlichen Organisation gefördert, aber nicht nothwendig in die kirchliche Organisation hineingezogen werden; vielmehr je mehr solche Vereine und Unternehmungen praktischer christlicher Liebeswirksamkeit in Kraft selbständigen christlichen Lebens neben der kirchlichen Organisation eine selbständige Stellung und Blüthe gewinnen, desto erfreulicher ist es für die christliche Betrachtung.

Nachschrift. Wir haben den vorstehenden Aufsatz unseres Mitarbeiters in dem Wunsche aufgenommen, dadurch die Diskussion über die Sulze'schen Gedanken auch in unserer Zeitschrift anzubahnen, nicht aber, um gegen Sulze Stellung zu nehmen.

Katechetische Lutherstudien

von

J. Gottschick.

I.

Die Seligkeit und der Dekalog.

Der Katechismus soll nach Luther's Meinung lehren, was einem Menschen noth ist zu wissen, damit er möge selig werden. Es ist diese praktische Zweckbestimmung, aus der Luther in der bekannten Vergleichung des zur Seligkeit Erforderlichen mit dem zur Genesung eines Kranken Gehörigen die Nothwendigkeit der drei ersten Hauptstücke des Katechismus, die ihm den eigentlichen Körper des letzteren ausmachen — Gesetz, Glaube, Herrngebet — ableitet[1]). Auf dem Gebiet der kirchlichen Unterweisung wird ja auch die praktische Abzweckung der christlichen Lehre von Niemand bezweifelt werden.

Ist nun aber die Seligkeit der Beziehungspunkt aller Bestandtheile des Katechismusunterrichts, so muß dieser auch eine klare und deutliche Anschauung von der Seligkeit selbst, die das Christenthum begründet, in den Mittelpunkt stellen. Das ist eine unabweisbare Consequenz jener Zweckbestimmung. So wenig eine bloße Lehre über die Seligkeit, welche das Christenthum in Aussicht stellt, dazu genügt, um den Willen auf dies Ziel hinzulenken, so kann doch der Weg zur Seligkeit unmöglich richtig verstanden und noch viel weniger mit Ernst und Verlangen beschritten wer-

[1]) Deutsche Werke 22 4. Ich citire nach der Erl. Ausgabe, Bd. 1—20 der deutschen Werke nach der 2. Auflage. Die arabischen Ziffern beziehen sich auf die deutschen, die lateinischen auf die lateinischen Werke.

den, wenn man von dem Ziel dieses Weges keine hinlänglich deutliche Anschauung hat. Dieser in der Sache begründeten Forderung entspricht aber die katechetische Praxis nicht, soweit man auf sie aus den zahlreichen Auslegungen des kleinen Katechismus Luther's schließen kann. Man geht wohl meist davon aus, daß es des Menschen höchste Sorge sein muß, selig zu werden, hält es aber entweder gar nicht für nöthig den Inhalt des Begriffes Seligkeit zu verdeutlichen oder begnügt sich mit kurzen, ganz unzulänglichen, weil mehrfacher Deutung fähigen Definitionen der Seligkeit.

Jedenfalls verhält es sich nun nicht so, daß der Begriff der Seligkeit keiner näheren Bestimmung seines Inhalts bedürfte, um richtig verstanden zu werden. Zwar denkt jeder bei dem Worte Seligkeit an einen Zustand vollkommener und unzerstörbarer Befriedigung. Aber damit ist doch nur eine formale Vorstellung, ein leeres Gefäß gegeben, das mit sehr verschiedenem, ja entgegengesetztem Inhalt ausgefüllt werden kann und das die Einzelnen oder ganze Menschengruppen sich gemäß ihrer Sinnesrichtung, gemäß dem, was sie sonst als Güter schätzen, sich mit sehr verschiedenem Inhalt ausfüllen werden. An dieser Unbestimmtheit des Begriffs wird auch noch nichts geändert, wenn die Seligkeit als die zukünftige des Himmels oder als der Antheil an der Herrlichkeit und Seligkeit Gottes gefaßt wird. Auch dann bleibt es der Phantasie der verschiedenen Individuen oder Gruppen überlassen, sich selber die Art der Seligkeit auszumalen. Und sie werden die Farben zu diesem Bilde ihren sonstigen Wünschen und Vorstellungsformen entnehmen.

Nach der einen Seite hin, nach der der Vorstellungsform, ist nun solche Verschiedenheit der Vorstellung von der vollendeten Seligkeit überhaupt unausrottbar, auch innerhalb der Christenheit. Die Phantasie von Kindern, kindlichen Menschen, kindlichen Zeiten wird sich die himmlische Seligkeit, die Christus uns vermittelt, in ganz anderen Formen vorstellen als die Phantasie solcher, welche der Kindheit entwachsen sind. Aber nach dieser Seite hin wäre auch das Bestreben, die individuelle Mannigfaltigkeit der Vorstellung von der himmlischen Seligkeit auszurotten nicht nur vergeblich,

sondern auch verkehrt. Alle unsere Vorstellungen von dem, was jenseits der Bedingungen unserer gegenwärtigen Erfahrung liegt, müssen hinsichtlich der Form inadäquat bleiben. Es ist ein vergebliches Bemühen, sie dadurch läutern oder vergeistigen zu wollen, daß wir ihnen die sinnliche Form abzustreifen versuchen. Wir machen sie auf diesem Wege nur farbloser, abstrakter, unbestimmter, eben damit aber auch wirkungsloser, ohne doch Adäquatheit, ohne mehr als Negationen zu erreichen. Die Form wird hier immer eine bildliche bleiben müssen. Und da schadet es nichts, daß jeder die Bilder nach seiner Eigenart wählt — dies ist vielmehr die Bedingung für eine lebendige Anschauung — wenn er sich nur die Sache selbst, den wirklichen Gehalt, die wahre Art der Seligkeit durch die seiner individuellen Vorstellungsweise entsprechende Form nahe bringt. Hierauf kommt aber alles an. Und hier ist es verhängnißvoll, wenn es den Einzelnen überlassen wird, sich die himmlische Seligkeit nach ihren individuellen Wünschen auszumalen. Die ewige Seligkeit im Sinne des Christenthums ist ein Hoffnungsziel nicht für das fleischliche Begehren und seine Mannigfaltigkeit, sondern ein Ziel von ganz bestimmtem, für Alle gleichartigem Inhalt und ein Hoffnungsziel nur für denjenigen Menschen, der eine neue Creatur geworden ist. Darum muß der Gefahr seiner Verfälschung durch fleischliche Wünsche vorgebeugt werden.

Muß also eine deutliche und klare Vorstellung von Inhalt und Eigenart der im Christenthum verheißenen Seligkeit den überall heraustretenden Beziehungspunkt aller Lehren des kirchlichen Unterrichts bilden, so wäre es ein erheblicher Mangel an Luther's kleinem Katechismus, wenn er nur über den Weg zur Seligkeit, nicht auch über ihren Inhalt selbst Auskunft gäbe.

Der Katechismus bietet nun in der Antwort auf die zweite Frage des fünften Hauptstücks den Satz dar: „wo Vergebung der Sünden ist, da ist auch Leben und Seligkeit“. Haben wir hier, was wir suchen? So viel ist jedenfalls deutlich, daß uns hier ein Merkmal von Luther's Anschauung über Seligkeit und ewiges Leben entgegentritt, und zwar ein solches, dessen sich Luther als eines seine Auffassung nicht nur von der mittelalterlichen, sondern

auch von der altkatholischen unterscheidenden deutlich bewußt ist. Er sagt zu Joh 17 3: „Zwar unsere alten Lehrer haben diese und dergleichen Sprüche gespart bis in jenes Leben, gerade als gehe er uns hier auf Erden nichts an. Wir aber sollen damit hienieden bleiben, daß wir uns solche Sprüche lernen nütz machen, als die zur Lehre des Glaubens geschrieben sind und allermeist in dies Leben gehören. Denn es muß wahrlich hie angefangen und durch den Glauben erkannt und gefasset werden, was wir dort ewig erwerben und besitzen sollen"[1]. Ebenso sagt er zu Joh 6 47: „Christus sagt stracks zu das ewige Leben dem, der da glaubt, und spricht nicht: Wer an mich glaubt, wird das ewige Leben haben, sondern: Alsbald du an mich gläubst, so hast du es schon, redet nicht von zukünftigen Gaben, sondern von gegenwärtigen Geschenken. . . . Ich hab das ewige Leben vorhin. Kriege ich's hie auf Erden nicht, so überkomme ich's dort nimmermehr; sondern hie in diesem Leib muß es erlangt und erkriegt werden". (47 367). Und noch an vielen anderen Stellen spricht er es aus, daß das ewige Leben nicht etwas bloß Zukünftiges, sondern einen bereits gegenwärtigen Besitz des Gläubigen bedeute, der mit der Gewißheit der Vergebung der Sünden unmittelbar gegeben sei und dessen Seligkeit mit ihr genossen oder empfunden werde. Allerdings ist ihm dieser Besitz hier noch nicht vollkommen verwirklicht, sondern erst angefangen. Und seine Seligkeit entzieht sich oft genug unserer Empfindung oder wird gegenüber der entgegengesetzten Empfindung nur durch den auf das Wort sich stützenden Glauben aufrecht erhalten oder erkämpft. Aber wir haben nach seiner Meinung in jenem Leben doch nicht etwas gänzlich Neues und Anderes zu erwarten, als wir hier bereits besitzen, sondern wir warten nur der Vollendung und Offenbarung dessen, was als ein, ob auch unvollkommener und vielfach uns selbst verborgener, dennoch aber realer, der Art nach gleicher, zu stetiger Zunahme bestimmter und schon jetzt beseli-

[1] 50 177 vgl. 179. Darum haben sie dem edlen, schönen Text Gewalt und Unrecht gethan, ja alle seine Kraft und Saft genommen damit, daß sie ihn von der Lehre und Glauben gerissen haben und gehalten als eine Prophezei von jenem zukünftigen Leben.

gender Anfang bereits unser eigen ist. „Der Schatz ist gar da vorhanden, das hab ich an Christo; denn er ist's Alles; da ist kein Gebrechen, an ihm mangelt nichts; es mangelt aber noch an mir, daß ich's noch nicht vollkömmlich fassen und glauben kann. Als viel ich's nun fasse und glaube, so viel hab ich; und so ich dabei bleib, so nehme ich immer zu und lerne je länger je mehr glauben, bis es wird kommen in jenes Leben, da ich's denn gar fassen und erkennen werde, und wird der Mangel an uns auch aufhören“ [1]).

---

[1]) 47 369 vgl. 5 12. Weil aber die Seele durch den Glauben bereit im neuen, ewigen, himmlischen Leben ist und nicht kann sterben noch begraben werden, so haben wir nicht mehr zu warten, denn daß diese arme Hülsen und der alte Pelz auch hernach folge und neu werde. 7 174 alle das Leben, so ein rechtgläubiger Christ führet von der Taufe, ist nicht mehr denn ein Warten auf die Offenbarung der Seligkeit, die er schon hat. Er hat sie gewißlich ganz im Glauben, aber noch verborgen. 7 339 Was ist aber ein christlich Wesen, denn ein Anfang des ewigen Lebens? 8 126 Es ist ein Ding, das wir hie in diesem und in jenem Leben haben. 8 159 Er nennt sie zukünftige (Güter), nicht daß wir die Vergebung und alle Gnaden sollen allererst in jenem Leben gewarten, sondern daß sie jetzt im Glauben da sind, aber doch verborgen und offenbart werden in jenem Leben. 14 250 251 Wir haben den Schatz ganz im Glauben, müssen also leben auf Erden, nicht daß wir gedenken, etwas Anderes, das da besser sei, zu erlangen, denn wir jetzt haben, sondern daß wir darnach trachten, wie wir das Gut gewiß und fest fassen von Tage zu Tage, je mehr und mehr. 41 60 wo Glaube ist, da ist auch ewiges Leben angefangen 46 275 ff. also werden wir wiedergeboren zum neuen Leben, das diesem Weltwesen nicht gleich ist . . . Wir sind allbereit in dieser Geburt . . . und ist ein solch Leben, so erst recht sein und währen wird, wenn es mit diesem leiblichen Leben alles wird aus sein . . . daß dann dasselbe geistliche Leben sein werde. 51 353 jetzund fähet es wohl in uns an, daß wir etwas davon empfinden durch den Glauben; aber im Himmel ist es so groß, daß es kein menschlich Herz begreifen kann. opp. ex. V 258 in hac vita inchoatur per fidem, quando anima oppressa morte et peccato erigitur et consolationem vitae et salutis accipit. Aliquanto post in resurrectione mortuorum sequetur et corpus animam. VI 240 Ibi vivit Isaac in quotidiano et summo sacrificio fidei ac vivit in mundo sine mundo et extra mundum. XI 145 Tanta vis est fidei, quae nos vivos facit ex mortuis. Ac sane ea ipsa hora, qua incipimus credere . . etiam vivere incipimus vita aeterna. 146 fides inchoat vitam et habet eam in semeti pso. XI 227 Qui credit, quod Deum habet propitium et parentem . . annon is laetetur et exsultet . . iam non mortalis amplius, sed sempiternam vitam vivens. XIV 63 64 fidei quae ipsa est vita aeterna. XVIII 173 aeternam vitam hic quoque incipit in corde nostro . . . Principium et primitias vitae aeternae habemus in hac vita et tenuem quendam gustum. ad Gal II 184 filiatio affert secum regnum aeternum et totam hereditatem coelestem . . . quoad sensum nostrum res ista centrum, in re autem maxima et infinita sphaera est . . . videmus igitur iam centrum, olim videbimus etiam circumferentiam. 254 quatenus christianus credit, quatenus apprehendit inenarrabilia coelestia et aeterna dona, eatenus est in coelis.

Mit dieser Erneuerung der johanneischen Auffassung des ewigen Lebens als einer gegenwärtigen Erfahrung des an Christus Gläubigen ist die Möglichkeit gegeben, der Verfälschung der christlichen Zukunftshoffnung durch fleischliches Begehren vorzubeugen. Denn wenn ihr Inhalt und ihre Art bei aller Veränderung der Form und bei aller Vollendung des Grades doch hier und dort identisch bleiben, so läßt sich das Zukünftige nach Analogie der gegenwärtigen Erfahrung bestimmen. Es kommt also darauf an, festzustellen, in welchen Merkmalen des christlichen Lebens Luther die Merkmale des ewigen Lebens erblickt, welche Seligkeitsempfindung des Christen ihm einen Vorschmack der künftigen himmlischen Seligkeit bedeutet.

Es bietet sich zunächst die Gleichung des kleinen Katechismus zwischen Vergebung der Sünden auf der einen, Leben und Seligkeit auf der anderen Seite dar. Durch sie grenzt sich Luther's Auffassung auch von der der Mystik ab, welche gleichfalls von einer Anticipation des ewigen Lebens und seiner Seligkeit gewußt, sie aber in den vereinzelten Höhepunkten des mönchisch-contemplativen Lebens, in den Verzückungen, gesucht hatte. Hiergegen spricht sich Luther sehr entschieden aus. Solche Verzückungen sind meistens vom Teufel. Im Gegensatz hierzu bezeichnet er die Gewißheit der Vergebung der Sünden durch Christus und ihren Frieden als den wahren Vorschmack des ewigen Lebens. Diese Abgrenzung gegen die Mystik erschließt ein weiteres Merkmal von Luthers Auffassung des ewigen Lebens und seiner Seligkeit. Wie nämlich die Vergebung der Sünden für ihn einen stetigen Stand der ganzen Person bedeutet, so wird auch das ewige Leben als gegenwärtiger Besitz des Christen ein stetiges Gepräge seines Lebens darstellen und wird seine Seligkeit eine stetige Bestimmtheit des christlichen Lebensgefühls sein. Damit ist natürlich nicht die öftere Verdunkelung der Seligkeit und die Nothwendigkeit, sie im Kampf aufrechtzuerhalten, ausgeschlossen, wohl aber die Vorstellung, als wenn lediglich die Höhepunkte des religiösen Gefühlslebens die specifische Erscheinung des ewigen Lebens wären[1]).

[1]) opp. ex. XXIII 267 Scriptura dicit regnum Christi extra sensum esse, quare contra sensum nostrum judicandum est. Noster enim thesaurus et cor

Der Satz „wo Vergebung der Sünden ist, da ist auch Leben und Seligkeit" läßt sich nun aber in doppeltem Sinne verstehen. Entweder so, daß die Veränderung des Lebensgefühls auf den Trost und die Freude beschränkt wird, den das geängstete Gewissen in seinem so zu sagen punktuell gedachten Verhältniß zu Gott erfährt, wenn die Gewißheit entsteht, daß Gott der Person seine Huld wieder zuwendet, sie zu Gnaden annimmt, ohne daß Gottes Gnadenwille gegen die Person unmittelbar als Quelle positiver und realer Güter mit Freude vergegenwärtigt würde. Der Seligkeit gewährende Verkehr mit Gott würde sich dann erschöpfen in der Versicherung von Seiten Gottes: „ich bin dir hold" und in der Antwort von Seiten des Menschen: „ich glaube dir das und freue mich dessen". Oder aber jener Satz kann so verstanden werden, daß mit der Vergebung und durch sie das ewige Leben und seine Seligkeit als positive, reale Güter dem Menschen zu Theil werden, Güter, für deren Gewinn die Vergebung und die durch sie hergestellte neue ideelle Relation zu Gott die Vermittlung wäre.

Daß Luther die Gleichung zwischen Vergebung und Leben oder Seligkeit im zweiten Sinne meint, ergiebt sich aus seiner ausdrücklichen Erklärung, daß die Gnade Gottes, welche der Sünder im Glauben erlangt, nicht nur das veränderte Urtheil Gottes über den Werth der Person, sondern die sich sofort ver-

nostrum in pace et certitudine vitae esse debet, debet enim cum Christo in coelis esse. Atque hoc est gaudium illud, de quo hic dicit, cuius gustum habemus tum, cum credimus. Primitiae enim spiritus et gustus regni Christi sunt non contemplativa vita neque ἐκστατικοί raptus, sicut monachi dicunt, illi enim plerumque a diabolo fiunt, sed sunt certitudo fidei, ut possis dicere tum, cum sentis peccatum tuum, quod illud peccatum sit tibi remissum per Jesum Christum, Dominum tuum, in quem credis. — Et spiritus primitias is sentit, qui cum gravi et vehementi tentatione exercetur et vicinus est iam desperationi et morti, per spiritum secum confirmare se potest, remissa sibi esse peccata. — Has primitias eatenus sentimus, quatenus in nobis regnum Christi est. Günstiger als in dieser Aeußerung von 1525 urtheilt er 1519 in der Tesseradecas consolatoria über ekstatische Erlebnisse als Erscheinungen des in uns vorhandenen Reiches der Himmel opp. var. ex. IV 112. Quamvis nonnumquam fiat, ut contemplatricibus animabus latius (d. h. in vollerem Maaße als in vorhergenannten Erscheinungen, auf die später zurückzukommen ist) reveletur, ita ut absorptae nesciant, ubi fuerint, qualia S. Augustinus et mater sua de se confitentur et multi alii. Zweifelhafter lautet wieder die Aeußerung opp. ex. XIV 261 (vom J. 1519).

wirklichende Absicht Gottes bedeutet, der zu Gnaden angenommenen Person reale Güter zu schenken. Wenn es mit der Gnade Gottes nicht so stände, meint Luther, so wäre sie vergebliche Liebe, Liebe nur mit dem Wort, nicht mit der That, keine wahre, keine göttliche Liebe. Wir würden dann diese Liebe nicht genießen und keine Seligkeit von ihr erfahren. Darum unterscheidet er häufig Gnade und Gabe als zwei Stücke, die so zusammengehören, daß die erstere, indem sie als favor die Person annimmt, eben damit die sich sofort verwirklichende Absicht ist, ihr die Gabe zu gewähren und deßhalb gar nicht verstanden werden kann, wenn sie nicht in dieser Zweckbeziehung aufgefaßt wird. Darum kann in Luther's Sinne die der Gnade Gottes entsprechende Seligkeitserfahrung des Christen nicht auf das Innewerden der Vergebung im punktuellen Frieden des Gewissens beschränkt werden, sondern schließt nothwendig die Freude an dem positiven Gut ein, das durch die Vergebung gewährt ist. Und gerade diese Freude ist so gewiß als die Seligkeit des ewigen Lebens zu verstehen, als das letztere seiner Natur nach ein positives Gut ist. Die Gabe der Huld Gottes, die Luther im Auge hat, ist aber der heilige Geist, der im Menschen „neue Gedanken, Sinn, Herz, Trost, Stärke und Leben" wirkt. Das durch den heiligen Geist im Gläubigen gewirkte Leben und das ewige Leben, welches Gott den zu Gnaden und zu Erben des ewigen Lebens angenommenen Sündern zu schon gegenwärtigem Besitz schenkt, ist ebenso für Luther ein und dasselbe wie für Paulus der Besitz des heiligen Geistes das Unterpfand oder den Anfang des ewigen Lebens bedeutet [1]).

---

[1]) ad Gal III 263. Ergone fidem reputari ad justitiam est Spiritum accipere? Aut ergo nihil facit, aut accipere Spiritum et reputari ad justitiam idem erit, quod et verum est, et ideo refertur, ne divina reputatio extra Deum nihil esse putetur, ut sunt, quibus verbum apostoli gratia magis favorem quam donum significare putatur. Nam favente et reputante Deo vere accipitur Spiritus, donum et gratia. Alioquin ab aeterno gratia fuit et intra Deum manet, si tantummodo favorem significat, eo quo in hominibus modo favor est. Deus enim sicut diligit re ipsa, non verbo tantum, ita et favet re praesente, non tantum verbo. 12 312 (zu Joh. 14 23) es soll (will er sagen) nicht allein bei der Liebe bleiben, daß er seinen Zorn von uns nimmt und ein gnädig väterlich Herz gegen uns trägt, sondern wir sollen derselben Liebe auch genießen (sonst wäre es

Das gleiche Resultat ergiebt sich aus der Art, wie Luther regelmäßig die beiden Correlata ausführt, welche mit den Correlaten der Verheißung, daß Gott uns seine Huld zuwenden wolle, und des Glaubens, daß Gott uns gnädig ist oder vergiebt, identisch sind, die Verheißung: „ich bin der Herr dein Gott" und den Glauben, der Gott zu seinem Gott hat. Regelmäßig führt er die Huld Gottes auf die Absicht hinaus, zu helfen, zu retten, Gutes zu erweisen, seine Allmacht für die Menschen einzusetzen, den, welchen er zu seinem Kinde annimmt, auch zum Erben aller seiner Güter zu machen. Und hinwiederum beschreibt er den Glauben als die getroste und furchtlose Zuversicht, welche sich alles Guten und aller Hülfe zu dem Gott versieht, der als der Gnädige nur Gutes mit uns im Sinne hat und als der Allmächtige im Stande ist, es uns zu erweisen. Ja, das gute Gewissen, welches die Sündenvergebung gewährt, steht ihm oder ist zu spüren in dem freudigen und furchtlosen Vertrauen auf die Hülfe, welche die Allmacht und Liebe dessen, der unser Gott geworden, uns in allen Nöthen und gegenüber allen Gefahren sichert[1]. In das

---

uns ein vergebene verlorne Liebe, wie das Sprichwort sagt: Lieben und nicht genießen u. s. w.) und großen Nutz und Schatz davon haben und soll solcher Nachdruck sein, daß sich solche Liebe beweise mit der That und großem Geschenk. Denn das sind die zwei Stücke, so die Christen von Gott empfahen, wie sie St. Paulus Rm 5 16 unterschiedlich nennet: Gnade und Gabe. Gnade vergibt die Sünde, schaffet dem Gewissen Trost und Friede und setzet den Menschen in das Reich göttlicher Barmherzigkeit . . die Gabe aber oder das Geschenk ist, daß der heilige Geist wirket im Menschen neue Gedanken, Sinn, Herz, Trost, Stärke und Leben. 12 402 nicht schlechts annehmen, sondern zu Erben machen. 63 123 Gnade und Gabe sind des Unterschieds: die Gnade heißt eigentlich Gottes Huld oder Gunst, die er zu uns träget bei sich selbst, aus welcher er geneiget wird, Christum und den Geist mit seinen Gaben in uns zu gießen. 8 264 wenn wir anfahen zu gläuben, empfahen wir nicht allein Vergebung der Sünde (welches ist die Gnade, so uns zu Kindern Gottes machet), sondern dabei auch die Gabe. 8 133 vgl. opp. ex. XIX 109 ff. opp. v. a. V 489 ff.

[1]) 6 103 Hier soll man wissen, was ein Gott heiße, und was da heiße, ein Gott haben. Ein Gott heißt, von dem man alles Guten gewarten und empfahen soll, also, daß ein Gott haben nicht anders ist, denn ihm von Herzen trauen und gläuben, ihn anrufen in Nöthen, ihm anbeten und ihm dienen. Sonst, wenn er allein für sich im Himmel Gott wäre, zu dem man sich nichts Guts zu versehen hätte, so wäre er ein steinern oder ströhern Gott. Nu aber ist er ein solcher Gott, von dem wir alles Gutes gewarten und empfahen sollen und den wir sollen anrufen, und der uns erretten will aus allen unsern Nöthen. 6 161 162 165 daß er will unser Gott, das ist unser Trost, Hülfe, Leben und alles Guts sein, wider alles, was uns böse sein mag. 11 337 16 131 das heißet . .

durch die Sündenvergebung hergestellte Verhältniß zu Gott rechnet Luther also die Umwandlung der Beziehungen des zum Gotteskinde Gewordenen zur Welt durch Gottes Gnadenwillen und Allmacht, sowie durch den Glauben, der sich beider getröstet, unmittelbar mit ein.

Mit den beiden genannten Reihen von Ausführungen Luthers ist also die Vorstellung unverträglich, als ob ihm das ewige Leben und die Seligkeit, wie sie mit der Vergebung und der Seligkeit unmittelbar vorhanden sind, in dem abstrakt und isolirt aufgefaßten Frieden des Gewissens bestünden. Luther hat dabei eine weiterreichende Veränderung unseres persönlichen Lebens und unseres Lebensgefühles im Auge, nicht nur sofern die Aufhebung der inneren Trennung des Sünders von Gott die Herstellung eines positiven Verhältnisses zu Gott bedeutet, sondern auch sofern dies positive Verhältniß alle Lebensbeziehungen des Menschen umfaßt und eine Umwandlung seiner Gesinnung mit sich führt.

Dies Ergebniß bewährt sich nun an den S. 175 Anm. 1 citirten und an anderen Stellen, an denen Luther ausdrücklich die Gegenwart des ewigen Lebens und seiner Seligkeit betont. So sehr überall die Gewißheit der Vergebung und der Gotteskindschaft und die mit ihr sich vollziehende Umwandlung des er-

einen Gott haben . . so du herzlich ihm trauest und dich alles Gutes, Gnaden und Wohlgefallens zu ihm versiehst, es sei in Werken oder Leiden, in Leben oder Sterben, in Lieb oder Leid. 21 $_{35}$ 36 $_{41-43}$ $_{270}$ XIX $_{238}$ quid sit habere Deum, nempe acquiescere in fiducia misericordiae et auxilii Dei in omnibus periculis. 7 $_{169}$ darin die Gnade abgemalt ist, daß sie nicht allein Sünde vergebe, sondern auch bei uns wohne, freundlich mit uns umbgehe, willig ist zu helfen und erbietig zu thun alles, was wir begehren mögen. 41 $_{58}$ die Gläubigen haben nicht allein den Trost von Gott, daß sie der Sünden los und gerecht sind für Gott, sondern auch Hülfe von ihm haben. v. arg. V $_{45}$ habere scilicet Deum patrem esse filium heredem omnium bonorum Dei. Gal II $_{184}$ qui filius est, illum et heredem esse oportet. 7 $_{292}$ daß allein der Glaub Kinder mache . . machet er aber Kinder, so machet er auch Erben; denn Kind ist Erbe. 12 $_{68}$ In diesem Psalm ist uns fein abgemalt, wobei man ein gut Gewissen erkennen und spüren soll. Denn da hält David die ganze Welt wie ein Tropfen und fürcht sich gar nichts dafür, ja wenn sie gar wider ihn wüthete und tobte; denn er hat den Herrn bei ihm, der hat ihm seinen Berg stark gemacht . . . Und der Sprüche sind hin und wieder viel in den Psalmen, die alle anzeigen, wie ein rechtschaffen gut Gewissen stehet: nämlich wenn Gott bei ihm ist, so ist es muthig und keck; wenn er aber von ihm ist, so fürcht es sich und erschricket.

schreckten und betrübten Herzens in ein sicheres, fröhliches Herz als das charakteristische Merkmal des ewigen Lebens und seiner Seligkeit aufgefaßt wird, so wird doch diese Umwandlung des Lebensgefühls nicht nur auf die Befreiung von der Anklage der Sünde, des Gesetzes, des Teufels und von der knechtenden Gewalt dieser Mächte überhaupt bezogen. Sie wird auch hinausgeführt auf die innere Befreiung von den Schrecken des Todes und der Hölle und auf die gewisse positive Hoffnung des zukünftigen ewigen Lebens. Sie wird endlich ausgedehnt auch auf die innere Befreiung des Gemüths von dem Druck der Trübsal und der Welt, auf das zuversichtliche, trotzige Vertrauen zu Gottes Liebesallmacht und seiner väterlichen und siegreichen Führung, die uns alleweg hält und trägt, uns zu Herren über alle Dinge macht und bewirkt, daß alle Creaturen uns freundlich anlachen müssen. Das freudige, trotzige Selbstgefühl des in Gott geborgenen Gotteskindes gegenüber allen Creaturen, das vor jeder Selbstüberhebung bewahrt ist, weil es nur die Kehrseite des dankbaren, demüthigen Bewußtseins der gänzlichen Abhängigkeit von Gott, von seiner Gnade und Allmacht, aber auch der nothwendige Ausdruck der Zuversicht zu dem allmächtigen Vater ist. Dies bedeutet für Luther in jenen Stellen in erster Linie die gegenwärtige Seligkeit des ewigen, seiner Art nach himmlischen Lebens.

„Darumb liegt der Schatz" — sagt Luther zu Joh 17 3 — „gar mit einander in dem Wörtlein: gesandt sein. Denn es offenbaret und zeiget uns Gottes des Vaters Sinn, Herz und Willen gegen uns, daß ich frei und fröhlich möge schließen, er sei mein gnädiger, freundlicher Vater und wisse gar von keinem Zorn mehr ... Wenn ich nu aber des Vaters Herz habe, so habe ich ihn gar mit all seiner göttlichen Macht und Gewalt. Wofür sollt ich mich denn fürchten oder erschrecken? Fichtet mich Sünde, Welt, Tod und Teufel an und wollen mir das Herz nehmen und zur Verzweiflung treiben, so weiß ich, daß ich einen gnädigen und allmächtigen Vater habe durch Christum, und sie beide mir beistehen und für mich fechten, daß ich fröhlich und getrost dem Teufel mit all seiner Macht thue Trotz und aber Trotz bieten, ja meinen Spott und Gelächter mit ihm treiben" (50 180).

Freilich ist es jetzt immer noch unvollkommen mit uns, daß wir nicht können unsern Schatz also erfassen und kennen, wie wir gern wollten. Wir sind nur noch Erstlinge seiner Creaturen. Aber so wir im Glauben bleiben, will Gott uns bringen zu den echten, ewigen Gütern, die da heißen vollkommene Gaben. „Das wird alsdann heißen ein Wesen . . da kein Wechsel noch Veränderung des Lichts und der Finsterniß sein wird; das ist, es wird sich nicht so wechseln, noch so unbeständig Ding sein, wie jetzt auch in dem christlichen Leben: heut fröhlich, morgen traurig, jetzt stehend, bald gefallen . . das Alles soll aufhören und dafür ein solch Wesen werden, da kein solcher Wechsel sein wird, sondern beständig und ewig Gut" (8 283)[1]).

Das freudige Selbstgefühl gegenüber den knechtenden Mächten der Sünde, des Gesetzes, des Teufels, der Welt, des Todes, der

[1]) Gal II 184 Si . . clamatis Abba pater, tunc certe non estis amplius servi, sed liberi et filii, ergo sine lege, sine peccato, sine morte estis h. e. salvi estis et nihil plane malorum amplius habetis. Quare filiatio affert secum regnum aeternum. 274 reges sumus et domini supra peccatum, mortem, carnem, mundum, infernum et omnia mala. XVIII 172 liberi sumus a morte peccato et a diabolo. Ergo principium vitae aeternae . . habemus. 12 350 ff. 359—360 daß mir die Hölle ausgelöscht, der Teufel unter die Füße geworfen und so aus einem erschreckten, betrübten, ertödteten ein fröhlich lebendig Herz werde und in Summa ein ewiges, unvergänglich Leben für ewigem Verderben und Tod . . . denn was kann herrlicheres und besseres einem Herzen zu wünschen gesagt werden, denn, daß ihm soll gegeben und geschenkt sein ewiges Leben, da . . . . und gewiß sein, daß wir einen gnädigen Gott haben und alle Creaturen uns fröhlich anlachen. 47 368 ff. 46 371 XI 227 qui credit, quod Deum habet propitium et parentem, . . annon is laetetur et exsultet, quin etiam per ferreos montes et omnis generis adversitates animo impavido et invicto penetret ac fluere omnia molle, lacte ac vino statuat, adeoque summa laetitia et gratitudine Deum celebret, iam non mortalis amplius, sed sempiternam vitam vivens. 41 58—68 die Gläubigen haben nicht allein den Trost von Gott, daß sie der Sünden los und gerecht sind für Gott, sondern auch Hülfe von ihm haben, daß sie endlich siegen wider Teufel, Menschen und Welt, und also vom Tod, Höllen und allem Uebel erlöset werden . . die hohe herrliche Hand Gottes geht daher in solchen Wunderwerken und hilft aus allen Nöthen. Sterben wir aber drüber, so bringt sie uns erst recht zum Leben, das kein Ende hat. Denn diese rechte Hand ist zu hoch, es kann sie weder Trübsal noch Angst, weder Schwert noch Hunger, weder Engel noch Fürst herunterreißen Rm 8. Hängen wir uns nu dran mit festem Glauben, wie alle Gerechten thun, so sind wir auch ebenso hoch und soll uns weder Trübsal noch Angst, noch Furcht, noch Teufel, weder Feuer noch Wasser, noch kein andre Creatur unterdrücken, der Sieg soll unser sein. 64 hie siehest du, daß dieser Trost und Hülfe sei das ewige Leben, welches ist die rechte ewige Wohlthat Gottes. XIV 64 haec fides est . . . victoria mundi, victoria carnis, victoria inferni . . fidei quae ipsa est vita aeterna.

Hölle, wäre aber nur eine Form der Knechtschaft der Sünde, wenn es nicht eine Veränderung der Gesinnung des Menschen einschlösse, vermöge deren er nun die Sünde selbst haßt und in ihrem Gegentheil das höchste Gut findet. Das ist der Zweck der Vergebung oder der Erlösung von der Anklage des Gesetzes, von der Schuld der Sünde, vom Tode und der Hölle, daß wir dadurch von der Macht der Sünde erlöst werden. Das ist der Sinn der freudigen Zuversicht zu Gottes siegreicher Führung unseres Lebens, daß wir gewiß sind, wie sie durch Anfechtung und Kreuz hindurch uns zur vollkommenen Uebereinstimmung mit seinem Willen führt. Die Freiheit vom Gesetz, welche die Vergebung gewährt und in welcher Luther so oft die gegenwärtige Seligkeit des Christen findet, ist die Freiheit von seiner Anklage und seinem Zwang, aber nicht von seinem Inhalt, sondern vielmehr eine Umwandlung unseres Willens durch den heiligen Geist, vermöge deren der Inhalt des im Gesetz ausgedrückten, „ewigen und unwandelbaren Willens Gottes“ (14 182) von uns mit Lust und Liebe ohne Rücksicht auf Lohn oder Strafe, sondern um seiner selbst willen als unser höchstes Gut erfaßt wird. Christiana libertas est, quando non mutata lege mutantur homines, ut lex eadem, quae prius libero arbitrio odiosa fuit, iam diffusa per Spiritum sanctum caritate in cordibus nostris jucunda fiat (ad Gal III 365)[1]. Für

[1]) ib. 304 7 279 ein solche freie, natürliche Willigkeit soll auch in uns sein, das Gut zu thun und das Böse zu lassen. Das ist die geistliche Freiheit und Erlösung vom Gesetz 202 und ihm einen willigen lustigen Geist schaffe, der dem Gesetz aus Herzen hold sei und die Werk ungezwungen und ungeflehet, freiwillig thut, nicht angesehen, denn daß ihm die Gerechtigkeit und das Gesetz an ihm selbs wohlgefället, weder Lohn suchet noch Strafe fürchtet. Also wird aus dem Knechte ein Kind und aus dem Gesinde ein Erbe. 302 diese Erlösung ist geistlich und erlöset nur das Herz. Also, wenn dich ein Herr im Kerker gefangen hätte und du aus der Maaßen ungern darinnen wärest, möcht man dich zweierlei Weise daraus erlösen. Zum ersten leiblich, daß der Herr den Kerker zerbräch und dich frei machet leiblich, ließ dich gehen, wo du hin wolltest. Zum andern, wenn er dir so viel Gutes im Kerker thut, machet dir denselben lüstig, licht, weit und auf's allerreichlichst gezieret, daß kein königlich Gemach und Reich so köstlich wäre, und bräche und wandelte dir alle den Muth, daß du nicht für aller Welt Gut aus dem Kerker wärest, sondern bätest, daß der Kerker ja bleiben und du darinnen sein möchtest, der dir nu kein Kerker mehr, sondern ein Paradies worden wäre. Sage mir, welche Erlösung wäre hie die beste? Ists nicht wahr, diese geistliche ist die beste? Denn in der ersten bleibest du ein armer Bettler wie vorhin; aber hie hättest du einen freien Muth und alles, was du wolltest. Siehe also hat uns auch Christus vom Gesetz erlöset

Luther's Gesammtauffassung des Christenthums ist die Unterscheidung und Aufeinanderbeziehung von Gesetz und Evangelium charakteristisch. Diese ist aber nicht damit erschöpft, daß die Gesetzesforderung, indem sie uns von der Unmöglichkeit überführt, durch eigene Leistung die Huld Gottes zu verdienen, uns für die im Evangelium dargebotene freie Gnade empfänglich macht. Sie reicht weiter. Praeceptum docet, quae sint facienda. Quae cum fuerint impossibilia, doctrina fidei (i. e. evangelium) docet, quomodo fiant possibilia (ad Gal III 177 178). Das ist der Zweck des Evangeliums und der in ihm dargebotenen Gnade, daß der im Gesetz in der Form der Rechtsforderung und darum mit verdammender Wirkung ausgedrückte unwandelbare, ewige Gotteswille an den Menschen zur vollen Verwirklichung komme[1]). Bei allem Gegensatz der Form und Wirkung zwischen Gesetz und Evangelium besteht also in Bezug auf den Inhalt Gleichheit. Der Geist Gottes, die Gabe, in deren Verleihung die dem an Christus Gläubigen sich zuwendende Huld (favor) Gottes sich verwirklicht, ist die Kraft, welche das Herz des Menschen so wandelt, daß es in dem Inhalt des Gesetzes mit Lust und Freude sein höchstes Gut ergreift. Lex spiritus est id, quod lex literae requirit, voluntas inquam, Ps. 1 v. 2 „sed in lege Domini voluntas eius", i. e. caritas . . . Lex literae et lex spiritus differunt sicut signum et signatum, sicut verbum et res. (ad Gal III 240)[2]).

---

geistlich: nicht das Gesetz zu brechen und abgethan, sondern unser Herz, das zuvor ungern darunter war, also verwandelt, so viel Guts ihm gethan und das Gesetz ihm so lieblich gemacht, daß es kein großer Lust noch Freude hat, denn in dem Gesetz, wollt nicht gerne, daß ein Titel abfiele.

[1]) 14 178 ff. 179 darum hat nu Gott die eine Lehre gegeben, die da offenbaret, was der Mensch sei, was er gewest ist und was er wieder werden soll. Das ist die Lehre des Gesetzes . . . 180 das ist wohl eine gute Lehre, die da lehret, was wir sein sollen; aber daß sie auch in's Werk gebracht werde und nicht vergeblich gepredigt bleibe, so muß dazu kommen die andere Lehre, wie und wodurch wir wieder dazu kommen mögen. 181 das ist die ander Predigt . . . von der Hülfe von Sünden, Tod und Teufel und Aufrichtung unsres Leibs und Seel, daß wir wieder in den Stand kommen, der da ist, von Herzen Gott lieben und den Nächsten; das soll dort in jenem Leben ganz und vollkommen werden, aber hie in diesem Leben anfahen.

[2]) 12 272 daß er ein solcher Gott ist, der nur in das Herz schreibt, macht es brennen und schafft ein neuen Muth, daß der Mensch für Gott fröhlich wird und Liebe zu ihm gewinne und darnach den Leuten mit fröhlichem Herzen diene.

Vergegenwärtigen wir uns nun die bisher gewonnenen Ergebnisse. Mit der Vergebung wird ewiges Leben und Seligkeit von Gott bereits gegenwärtig geschenkt. Diese Gabe will von der Vergebung selbst unterschieden sein. Der heilige Geist ist die Gabe, in deren Verleihung sich die Huld Gottes verwirklicht. Das Evangelium hat seinen Zweck darin, durch Aenderung des menschlichen Herzens vermittelst des heiligen Geistes den im Gesetz ausgedrückten ewigen Gotteswillen zu verwirklichen. Daraus folgt der Schluß, daß ein Leben, welches an der Lust und Liebe zu dem Inhalt des Gesetzes sein charakteristisches Merkmal hat, die schon gegenwärtige Verwirklichung des ewigen Lebens und seiner Seligkeit und daß seine Vollendung das zukünftige ewige Leben ist. Diesem Rahmen ordnen sich auch die Ausführungen Luther's ein, nach denen die Seligkeit des ewigen Lebens in der freudigen Zuversicht zur väterlichen und allmächtigen Führung Gottes, in der wir Gott zu unserem Gott haben, erfahren wird; denn auf diese Zuversicht geht eben das 1. Gebot, wie Luther es versteht[1]). Und was die Erfüllung der 2. Tafel angeht, so hat Luther nicht nur in der Lust und Liebe zum Inhalt des Gebotes indirekt an ihr das Merkmal der Seligkeit aufgewiesen, sondern es auch direkt ausgesprochen, daß die im irdischen Beruf und Stand zu übende Nächstenliebe, weil sie wahrer Gottesdienst ist, unser irdisches Leben zum Paradies und Himmelreich verklärt[2]).

Aber wir sind nicht darauf angewiesen, nur durch Combination verschiedener Gedankenreihen Luthers seinen positiven Begriff von Leben und Seligkeit zu ermitteln; er hat, was bisher durch Combination gewonnen wurde, direkt ausgesprochen. In seiner

Also ist des heiligen Geistes Amt recht gepredigt. Wer es aber anders abmalet, dem gläubet nicht.

[1]) XIII 173 fides est plenitudo praecepti primi, quae nec prosperis extollitur nec adversis dejicitur.

[2]) 6 85 Wo man wohlthut und dem Nächsten dient, so heißt's unserm Herrn Gott gedienet und ist eines jeden Haus und Kammer eine Kirche, da eitel Gottesdienst inne geht . . . Wer sich das nicht will bewegen lassen, daß er hie auf Erden ein Himmelreich könnte anrichten, und ein Gotteshaus oder Kirchen aus seinem eigen Hause oder Stand machen, der fahre immer hin zum Teufel, denn wo Gottesdienst ist, da ist der Himmel. Wenn ich nu meinem Nächsten diene, so bin ich schon im Himmel; denn ich diene Gott. Also machen wir uns selbs ein Paradies und Himmel hie auf Erden, wenn wir Gott gehorsam sein und unserm Nächsten dienen.

Auslegung des 1. Psalms sagt er, hier werde die von Allen verfehlte Definition der Seligkeit gegeben: hic. . . unicam beatitudinis omnibus ignotam affert diffinitionem beatum esse, qui legem Dei diligit XIV 15. Und er hat dafür gesorgt, daß das Mißverständniß ausgeschlossen ist, als wäre diese Liebe zum Gesetz Gottes nur die Bedingung, unter der die Seligkeit selbst als etwas von ihr Verschiedenes erlangt würde, nicht nur indem er hervorhebt, wie der Wille, der amans delectatio in lege ist, an Lohn und Strafe nicht denkt, über alles Geschaffene, über alle Güter und Uebel sich erhebt und die Einheit mit dem höchsten Gute, mit Gott selbst darstellt, sondern indem er auch zeigt, wie diese Seligkeit eine in Gott verborgene ist und wie derjenige, welcher in diesem Willen selig sein will, die Seligkeiten der Welt aber verachtet, von der Welt für höchst unselig geachtet und sogar verfolgt wird, und indem er dies an Christus, dem Haupt und Urbild aller auf diese Weise Seligen, anschaulich macht [1]).

[1]) XIV 25 (In der Auslegung der Worte in lege domini voluntas eius). Est voluntas haec purum illud beneplacitum cordis ac voluptas quaedam in lege, quae non quaerit, quid lex promittat, nec quid minetur, sed solum id, quod lex sancta, justa bona est. Est ergo non modo amor legis, sed amans delectatio in lege, quam nullis prosperitatibus nullisque adversitatibus possit mundus et princeps eius tollere ac vincere, sed per inopiam, infamiam, crucem, mortem, infernum victrix perrumpit, in adversitatibus enim maxime eminet. 27 Beato huic viro erit voluntas sua in lege domini, prorsus nihil videbit, amabit, odiet bonorum malorumve, sed hac voluntate prorsus super omnia creata elevabitur. Quid igitur mirum, si beatus sit, qui coelesti hac voluntate praeditus nihil eorum sapit, in quibus colliduntur stulti beatitudinis amatores? Tum quia per hanc voluntatem iam unum cum verbo dei factus (siquidem amor unit amantem et amatum) necesse est, ut gustet, quam bonum, suave, purum, sanctum, mirabile sit verbum Dei, summum scilicet bonum, quod illi gustare non possunt, qui vel manu vel lingua tantum sunt in lege, voluntate autem in sordibus rerum mersi. 28 29 Dixi beatitudinem huius viri esse absconditam in spiritu, in Deo, ita ut nisi fide aut experientia cognosci non possit. Hoc esse verum liquide scies, si voluntatem eius aestimes, in qua sola sua beatitudo est, non in divitiis, non in honoribus, non in justitiis ac viribus suis, non denique in ullo bono, quod (excepta hac voluntate legis) intus et extra hominem nominari possit, quin potius in contrariis, in paupertate, in contemtu, in stultitia et omnibus malis, quae intra et extra hominem nominari possunt, ita ut quem hic propheta beatum praedicat, hunc mundus omnium suffragiis solum omnium miserimum judicat, sicut in Christo, horum beatorum capite et exemplari, vidit Isaias, dicens eum novissimum virorum. Non enim potest mundus et princeps eius eum hominem tolerare, qui hac voluntate beatus esse volet suasque beatitudines despiciat. cf. XIII 143 esse Deum unum nihil nobis confert, haberi autem pro uno et pro Deo nostro . . salus et vita et omnium plenitudo praeceptorum est.

Von dieser unzweideutigen Definition der Seligkeit, die auf ihre beiden Stufen, die anfängliche hienieden und die vollendete droben, paßt, macht aber Luther auch da Anwendung, wo er von dem ewigen Leben als einem schon gegenwärtigen spricht. Er identificirt hier ausdrücklich den Anfang des ewigen Lebens damit, daß durch die Erfahrung der Vergebung Lust und Liebe zum Inhalt des Gesetzes entbrennt und so das Gebot beginnt in dem Herzen zu leben[1].

Die einzelnen Bethätigungen dieser neuen Gesinnung des Glaubens und der Liebe, auf die Gottes in den beiden Tafeln des Dekalog ausgedrückter Wille geht, und die selbst der Anfang des ewigen Lebens ist, würdigt Luther dann als die Früchte und die Offenbarung des ewigen Lebens, als eine Uebung im ewigen Leben, die den Zweck hat, das Gut des letzteren zu bewahren und es immer fester zu fassen und durch Gewinnung anderer „das Erbe“ zu mehren[2].

---

[1] Denn wo nu solcher Trost des Evangelii ist, und das Herz aus dem Tod und Angst der Höllen erlöset, da [illegible] des Geistes Kraft und Werk, daß es nun Gottes [illegible] mit Lust und Liebe [illegible] zu erfüllen und [illegible] ewige Leben [illegible] vollendet wird und ewiglich bleibt.

[2] [illegible] Erbe [illegible] Lohn aus dem Erbe, sondern es zeigt schon das Erbe [illegible] seinen Werken [illegible] Werk [illegible] Uebung in diesem Erbgut [illegible] Werk ist [illegible] ein Anfang des ewigen Lebens [illegible] seine Früchte [illegible] das die Werk [illegible] und ein recht [illegible] denn [illegible] Gottes [illegible] durch den Glauben [illegible] mich in dem Erbe des ewigen Lebens [illegible] helfen, welches denn die Früchte des ewigen Lebens [illegible] Das Erbe ist das ewige Leben [illegible] sondern [illegible] des ewigen Lebens [illegible] bonorum [illegible] mox in [illegible] Quae bona [illegible] feretur [illegible] quam et [illegible] libenter [illegible]

Aus diesen Ausführungen Luthers fällt endlich ein bedeutsames Licht auf eine Wendung in der grundlegenden katechetischen Schrift Luther's, der kurzen Form der Gebote, des Glaubens und des Vaterunsers. Indem er dort die Gebote mit dem Mittel seine Krankheit zu erkennen, den Glauben mit der Arzenei, das Gebet mit dem Holenlassen der Arzenei vergleicht, betont er nicht nur die Abzweckung des Glaubens auf die Erfüllung der Gebote [1]), sondern sagt auch, das Vaterunser lehre, wie man dasselbe mit demüthigem, tröstlichem Gebet begehren, holen und zu sich bringen solle — „so wirds ihm geben und wird also durch die Erfüllung der Gebote Gottes selig." Nach dem obigen hat dies nicht den Sinn, daß durch die mit dem Glauben sich vollziehende Aufnahme des Inhalts der Gebote in den eigenen Willen das Anrecht auf die Seligkeit als etwas von dem neuen Leben der Art nach Verschiedenes gewonnen, sondern daß in dem den Geboten entsprechenden neuen Leben zunächst der Gesinnung und weiterhin der Bethätigung dieser Gesinnung die Seligkeit selbst bereits unmittelbar erlebt wird.

Ich muß für diesmal aus Mangel an Raum darauf verzichten, das gewonnene Ergebniß durch die Analyse der Stellen zu bewähren, in welchen Luther das höchste Gut oder das Heil durch die Termini der Vergottung, der Theilnahme an der göttlichen Natur, der Einwohnung Gottes bezeichnet, ebenso darauf, die bedeutsamen Consequenzen hervorzuheben, welche die Thatsache für die Erklärung des kleinen Katechismus hat, daß der Beziehungspunkt aller christlichen Lehren, der Begriff des ewigen Lebens oder der Seligkeit für Luther mit dem Inhalt des Dekalog, wie er diesen auslegt — nämlich nach dem Vorbilde des Lebens Christi — sich deckt.

---

fit ad serviendum ei, ad bona opera, ad ferenda mala etc. Quae omnia sunt indicia fidelia latentis ibi infiniti et incomparabilis boni, quod has guttulas et stillas parvas foras mittit tenui scaturigine.

[1]) 22. Daß er wisse, wo er's nehmen und suchen und finden soll, damit er dasselb thun und lassen möge . . . danach hält ihm der Glaube für und lehrt ihn, wo er die Arznei, die Gnaden, finden soll, die ihm helf frumm werden, daß er die Gebot halte.

Ueber das Verhältniß des Prologs des vierten Evangeliums zum ganzen Werk.

Von

Adolf Harnack.

Das Verständniß des vierten Evangeliums hat durch die Untersuchungen von Weizsäcker (Apost. Zeitalter. 2. Aufl. S. 513 ff. 530 ff.) dankenswerthe Förderung erfahren. Daß sich in dem Verf. des Evangeliums, unter der mächtigen Einwirkung des Zeugnisses eines Urapostels, die Combination des persönlichen Christusglaubens mit einer universalen Weltanschauung vollzogen hat — diese Erkenntniß hat er so eindrucksvoll vorgetragen, daß sie schwerlich mehr verloren gehen kann. „Der Schülerkreis, welcher sich dieses Charakterbild Jesu aneignete, ist eine erneuerte Christuspartei im höheren Sinne.“ Mit diesem Worte, mag es mit der alten Christuspartei wie immer sich verhalten, ist sehr viel gesagt. Wie es in der Weizsäcker'schen Darstellung die Untersuchung des Verhältnisses des johanneischen Christusbildes zum paulinischen einerseits, zum synoptischen andererseits abschließt, ist es der kürzeste Ausdruck für die Eigenart und Wirkung des „pneumatischen“ Evangeliums. Dieses pneumatische Evangelium hat den „geschichtlichen Christus des Glaubens“ vor die Augen gestellt. Es hat „die ideale Größe des Glaubens wieder in das Leben Jesu selbst zurückverlegt.“ „Es hat der Person zu ihrem ganzen Rechte im Glauben verholfen.“ Es hat den entscheidenden Eindruck von dieser Person so in die Geschichte projicirt, als wäre das Empfundene und Verstandene in Raum und Zeit sichtbar, hörbar und faßbar gewesen, ja noch eben sichtbar. Das vierte Evangelium läßt die paulinische „Lehre“ von der Heilsbedeutung Christi ebenso hinter sich wie die synoptischen Sprüche und das synoptische Christusbild.

Aber in gewissem Sinn combinirt es beide — nicht mit den Formeln irgend welcher Kunst oder Schule, sondern in einer ursprünglichen Intuition oder vielmehr als Ausdruck eines Erlebten und eines Besitzes. Das Erlebte aber und der Besitz ist der erschienene Jesus Christus, der Sohn Gottes.

Nicht mit den Formeln irgend welcher Kunst oder Schule: ist damit nicht zuviel gesagt? Im Sinne der Kritik, der wir große Fortschritte in der Erkenntniß des Evangeliums verdanken, unzweifelhaft. Sie hat erkannt, daß der Prolog des Evangeliums nicht ohne Recurs auf die Logoslehre des alexandrinischen Judenthums (Philo's) geschichtlich verstanden werden kann. Sie hat diese Einsicht so überzeugend erhärtet — s. vor allem O. Holtzmann (Das Joh. ev. 1887) u. H. Holtzmann (Handcommentar IV,1 S. 21—36) —, daß alle Versuche, die in einer anderen Richtung gehen, dagegen nicht aufkommen. Sie ist dabei in ihren neuesten Untersuchungen in Bezug auf die Bestimmung des Maßes von Bedeutung, welches der alexandrinischen Logoslehre für das vierte Evangelium zukommt, vorsichtiger geworden [1]. Aber sie behandelt sie doch als einen Schlüssel für das Verständniß des Evangeliums und hält es für geboten, die Reden des johanneischen Christus und das ganze Christusbild auch von hier aus zu verstehen, resp. nach der Logoslehre zu erklären. Sie spricht vom „Logoschristus" und vom „Logosevangelium".

Nach einer Wendung, die Weizsäcker im Eingang seiner Darstellung der johanneischen Logoslehre braucht, könnte man fast erwarten, daß er ihr eine wesentlich andere Bedeutung für das Ganze der johanneischen Anschauung beilegen wolle. Er schreibt (S. 530): „Wie der paulinische Begriff (des Sohnes Gottes als himmlischen Geistwesens) sich anlehnte an die weitverbreitete jüdische Vorstellung von der himmlischen Welt, in welcher der Messias und die Güter des messianischen Reichs vorausgeschaffen sind und nur der Enthüllung harren, so dient der johanneischen Lehre der Logosbegriff des alexandrinischen Judenthums, durch welchen dieses den alten Gottesglauben zu einer Philosophie umgestaltet, die alle

[1] S. Holtzmann, a. a. O. S. 36. Pfleiderer, Urchristenthum S. 743. 754 f.; dagegen Thoma, die Genesis des Joh. Ev. S. 194.

Welträthsel lösen und diesen Glauben auch dem heidnischen Denken genehm machen sollte."[1]) Man könnte voraussetzen, daß Weizsäcker dem letzten Satze eine Anwendung auf die Absichten auch des vierten Evangelisten geben wolle. Allein, soviel ich sehe, geschieht dies nicht. Vielmehr bestimmt er die Bedeutung der Logoslehre für den Verfasser wesentlich ebenso wie Holtzmann und Pfleiderer. „Die Erzählung selbst, ebenso wie die Worte Jesu (im 4. Ev.), können den Ursprung aus der Logoslehre nicht verleugnen" (S. 536). „Diese Philosophie ist nicht nur wie ein Mantel, der über die Geschichte und den Glauben gehängt ist, sondern sie bestimmt die Begriffe durchgängig. Licht und Leben im Bewußtsein des Glaubenden als Mittheilung Jesu sind nichts anderes als das, was der Logos überhaupt der Welt giebt" (S. 533). Hiernach ist die Logoslehre sowohl als ein Ursprung des eigenthümlichen Inhalts des Evangeliums wie als ein ihn durchgängig bestimmender Factor anzusehen, wenn auch sofort hinzugefügt wird: „Die Annahme der Logoslehre ist nicht eine einfache Uebertragung, sondern eine Verarbeitung und Umgestaltung derselben. Aus der jüdischen Philosophie geschöpft, ist sie doch eine wesentlich neue Lehre auf christlichem Boden geworden. Im Grunde ist dies schon darin gegeben, daß der Logos damit in einem ganz anderen Sinn Person geworden ist, als er es dort war."

Es scheint mir, daß auch nach diesen sehr wesentlichen Einschränkungen die Bedeutung der alexandrinischen Logoslehre im 4. Evangelium noch immer überschätzt ist, so gewiß daran nicht gedacht werden darf, daß sie als ein bloßer Mantel über der Geschichte und dem Glauben dienen sollte. Wenn ich nicht irre, kommt hier Alles darauf an, das Verhältniß des Prologs zu dem ganzen Werk sicher zu bestimmen. Es handelt sich dabei nicht nur um das formelle, sondern vor Allem um das materielle Verhältniß. Welchen Zweck hat das Evangelium, welchen der Prolog? Fallen diese Zwecke einfach zusammen oder ist der Prolog wirklich Einleitung, Einleitung in das Evangelium? Setzt das Evangelium dort ein, wo der Prolog aufhört, oder ist der Prolog gleichsam die vorausgeschickte Quintessenz des Evangeliums? Ist er der

[1]) Von mir gesperrt.

Schlüssel zum Verständniß oder der Schlüssel zum Eintritt in das Heiligthum des Evangeliums? Diese Fragen werde ich im Folgenden zu beantworten versuchen. Alles das, worüber kein Streit ist, soll dabei aufs kürzeste behandelt werden. Zunächst sei das Evangelium ins Auge gefaßt ohne den Prolog.

1.

Der Zweck des Evangeliums ist vom Verfasser im Schlußverse (20,31) unmißverständlich deutlich angegeben. Nicht doppelt ist in diesen Worten der Zweck bestimmt; denn, wie das ganze Evangelium lehrt, folgt das „Leben" als Besitz mit Nothwendigkeit dem Glauben. Den das „Leben" einschließenden Glauben zu erwecken und zu begründen, Jesus sei der Messias, welcher der Sohn Gottes ist: das war die Absicht des Verfassers.

Die Ausführung entspricht in jedem Capitel dieser Absicht. Sie ist auf den weitesten Plan gestellt. Sie gilt dem Kreise der schon gewonnenen Jünger, den Halbgläubigen, den Juden in ihren verschiedenen Schattirungen — selbst die Samaritaner sind nicht vergessen —, den Griechen, der ganzen Menschheit. Auch zeitlich vollzieht sie sich in universalen Verhältnissen. Sie blickt zurück bis auf Abraham, Moses und das Gesetz und vorwärts auf alle zukünftigen Gläubigen. Doch auch diese Grenzen sind noch überschritten. Am Anfang und am Ende liegt die Ewigkeit; der, von dem geredet wird, schließt sie zusammen. Dabei ist nichts lehrhaft ausgeführt, und alles historische Detail verschwindet in der Einheit des Ganzen. Es hat niemals, weder früher noch später, einen Schriftsteller gegeben, der in dieser Weise sub specie aeternitatis Geschichte zu schreiben vermocht hat. Der Verfasser hebt die Zeit nicht nur in die Ewigkeit auf, sondern er vermag durch seine Darstellung auch die entsprechende Stimmung hervorzurufen. Er selbst schwebt und athmet in einem überirdischen Elemente und führt die, die ihm lauschen, mit starkem aber sanftem Flügel zu jener Höhe empor.

Doch nur dem flüchtigsten Eindruck kann es so erscheinen, als handle es sich um eine allgemeine Erhebung ins Ueberirdische. Das, wozu er erheben will, ist nicht eine unbestimmte neue Sphäre des Daseins, sei sie auch noch so licht und rein, sondern er führt

zu einer Person. Sie ist ihm das Licht, die Wahrheit, das Leben. Dieser höchste Besitz ist ihm als Inhalt eines geschichtlichen Lebens eine Wirklichkeit auf Erden geworden. Ist das Vermögen des Verfassers erstaunlich, die Geschichte in die Ewigkeit aufzuheben, so ist sein Vermögen noch viel erstaunlicher, dieses Verfahren mit der Hervorhebung einer geschichtlichen Person zu verknüpfen, welche die Fülle aller überweltlichen Güter umfaßt und mittheilt.

Indem er den Glauben an diese Person erwecken und begründen will, führt er vor Allem ihr Selbstzeugniß vor. Das Selbstzeugniß Jesu hat in dem Evangelium seinen kürzesten Ausdruck in den drei Sätzen, daß er der von Gott „Gesendete", daß er der „Menschensohn" d. h. der Verheißene, und daß er „der Sohn" d. h. der Sohn Gottes ist. Aber jeder dieser Sätze genügt dem Verfasser für sich schon als Träger des entscheidenden Gedankens, um den es ihm zu thun ist. Er vermag aus jedem das Ganze der Bedeutung dieser Person zur Empfindung zu bringen. Doch ist es offenbar, daß nur der Ausdruck „der Sohn", d. h. der Sohn Gottes, dem Wesen dieser Persönlichkeit an sich im Sinne des Verfassers entspricht. Dies ist um so bemerkenswerther, als in dem Evangelium überall von dem geschichtlichen Jesus ausgegangen wird. Er ist das Subject aller Aussagen, nicht ein Unbekannter, dessen Träger oder dessen Verkleidung er ist. In keinem Sinne ist von einer Doppelpersönlichkeit oder von einer Scheidung eines Himmlischen und eines Irdischen, eines Göttlichen und eines Menschlichen, in ihm die Rede. Man verkennt daher die Absichten des Evangelisten, wenn man eine solche einträgt. Vielmehr was da gesagt wird, alles Große und Erhabene, gilt von der ganzen Person, so wie sie den Jüngern und den Feinden entgegentritt. Eben darin zeigt sich der durch keine Speculation aufgelöste geschichtliche Zug des Evangeliums. Die Erinnerung an die wirkliche Geschichte ist noch zu stark, um an diesem Punkte irgend welche gnostische Spaltungen zuzulassen. Diese werden vielmehr, wie es scheint, bekämpft [1]).

---

[1]) Die Bekämpfung ist in dem ganzen Evangelium eine indirecte, in den Briefen, die von demselben Verfasser herrühren, eine directe. Gegen die Spaltung des Jesus und Christus ist in dem Evangelium z. B. der 13. Vers des 3. Cap. gerichtet.

Der Name „Sohn Gottes“ für Jesus wird in dem Selbstzeugnisse Jesu in einer doppelten Richtung bewiesen. Er ergibt sich einerseits aus der vollkommensten Einheit des Sohnes mit dem Vater, andererseits aus der vollkommensten Abhängigkeit. Jene Einheit braucht hier nicht weiter ausgeführt zu werden. Sie erschöpft sich in den Sätzen, daß der Sohn in dem Vater und der Vater in dem Sohn ist, daß Vater und Sohn Eins sind, und daß wer den Sohn siehet, den Vater siehet. Aus dieser Einheit folgt aber auch, daß der Sohn alles das besitzt und ist, was der Vater besitzt und ist. Der Sohn ist das Leben, das Licht, die Wahrheit. Weil er sich als Leben u. s. w. durch sein Selbstzeugniß und durch seine Thaten erweist, ist er der Sohn; daß Leben, Licht und Wahrheit der Gottheit, d. h. dem Vater, angehören, brauchte nicht ausdrücklich gesagt zu werden. Ueberall geht hier der Nachweis nicht aus der Spitze in die Breite, sondern den umgekehrten Weg. Nicht soll aus dem zugestandenem Sohnesprädikat nachgewiesen werden, daß dieser Sohn Leben, Licht und Wahrheit ist, sondern aus diesen offenbaren Eigenschaften soll gezeigt werden, daß er „der Sohn“ ist.

Andererseits beweist die vollkommene Abhängigkeit, daß er der Sohn ist. Die Sprüche, in denen in immer neuen Wendungen gesagt wird, daß Jesus nichts von sich selber thut, sondern das Werk ausführt, das ihm der Vater übertragen, mittheilt, was er vom Vater gehört, das Gebot erfüllt, welches ihm der Vater gegeben hat [1]), sind vielleicht die zahlreichsten im Evangelium. Der stärkste Ausdruck in dieser Richtung ist der Satz, daß die Vollziehung des väterlichen Willens die Speise des Sohnes ist; er lebt also von diesem Wollen; vgl. 3,34 u. außerdem 6,38 (ich

---

[1]) Diese Stellen sind in diesem Zusammenhang die wichtigsten Der Sohn thut nicht nur den Willen des Vaters, sondern dieser Wille tritt ihm als Gebot gegenüber, freilich als ein solches, welches zu erfüllen der selbstgewollte Inhalt seines Lebens ist; vgl. 10,18; 12,49 (der Vater selbst hat mir ein Gebot gegeben, was ich reden und sagen soll und ich weiß, daß sein Gebot ewiges Leben ist); 14,31 (wie mir der Vater ein Gebot gegeben hat, so thue ich); 15,10 (wie ich die Gebote des Vaters bewahrt habe und bleibe in seiner Liebe).

bin vom Himmel herabgestiegen, nicht daß ich meinen Willen thue, sondern den Willen dessen, der mich gesandt hat); 6,57 (ich lebe durch den Vater); 5,19 (der Sohn kann nichts von sich selber thun, er sähe denn den Vater etwas thun; denn was Jener thut, das thut auch der Sohn in gleicher Weise); 5,20 (der Vater liebt den Sohn und zeigt ihm Alles was er thut). Die Fortsetzung des letzten Spruchs: καὶ μείζονα τούτων δείξει αὐτῷ ἔργα, beweist deutlich, daß der Sohn nicht ein vom Anfang an fertiges, selbständiges Wissen und Schauen des Göttlichen hat, sondern daß er vom Vater Wissen und Schauen, Werke und Gebot zugetheilt erhalten hat und noch erhält. „Ich kann nichts von mir selber thun; wie ich höre, so richte ich" (5,30). „Was ich von dem, der mich gesandt hat, gehört habe, das spreche ich zu der Welt" (8,26).

Es wäre überflüssig, die Anführungen ähnlicher Sprüche zu vermehren. Sie werden nicht aufgehoben durch einen Satz wie den 5,26: „Wie der Vater hat das Leben in ihm selber, so hat er auch dem Sohne gegeben, zu haben das Leben in ihm selber, und hat ihm Macht gegeben, Gericht zu halten, weil er des Menschen Sohn ist." Man hat hier erstlich das „ἔδωκεν" und zweitens den Ausdruck 6,53 zu vergleichen: „Wenn ihr nicht esset das Fleisch des Menschensohns und trinket sein Blut, so habt ihr nicht das Leben in euch selber." Diese Stelle lehrt, daß das ἐν ἑαυτῷ nicht zu pressen ist [1]). Auch aus 10,17 f. darf nicht gefolgert werden, daß ihm die absolute Selbstbestimmung ebenso zusteht wie dem Vater; denn den Worten: „ἐξουσίαν ἔχω θεῖναι τὴν ψυχήν μου, καὶ ἐξουσίαν ἔχω πάλιν λαβεῖν αὐτήν, wird sofort die nähere Bestimmung hinzugefügt: ταύτην τὴν ἐντολὴν ἔλαβον παρὰ τοῦ πατρός μου. Damit ist ausgesagt, daß eben aus der Anordnung des Vaters die volle Freiheit des Sohnes entspringt. Der Schlüssel

---

1) Dunkel, aber auch nicht aus der Logoslehre zu erklären, bleibt allerdings das betonte „οὓς θέλει" in dem Satze 5,21: ὥσπερ ὁ πατὴρ ἐγείρει τοὺς νεκροὺς καὶ ζωοποιεῖ, οὕτως καὶ ὁ υἱὸς οὓς θέλει ζωοποιεῖ. Es giebt hier in dem Evangelium keine deutliche Parallele; jedenfalls darf der Ausdruck aber nicht so gedeutet werden, daß der absolut ausgesprochene Gedanke: „Ich kann nichts von mir selber thun", beeinträchtigt wird.

zum Verständniß aller der Aussagen, in denen Jesus sich als Gesandter und Sohn bezeichnet, liegt in dem Verse 14,28: „Der Vater ist größer als ich." Kein Satz findet sich in dem Evangelium, der diesem Satze widerspricht, vielmehr setzt jede Selbstaussage Jesu die Geltung desselben voraus [1]). Der Evangelist läßt eben deßhalb die Juden dem Herrn zunächst nicht vorwerfen, er mache sich zum Gott, sondern der Vorwurf lautet, er nenne Gott seinen eigenen Vater und mache sich dadurch zum Gott (5,18). Wo der Vorwurf zum zweiten Mal wiederkehrt (10,33 f.) lautet er freilich absolut: „Du machst dich, während du ein Mensch bist, selbst zum Gott." Aber der Evangelist hat ihn hier in schärferer Fassung eingeführt, um Gelegenheit zu nehmen, die in seiner Zeit unzweifelhaft brennende Frage zu einer — die, welche sie aufgeworfen haben, vielleicht nicht befriedigenden — Antwort zu bringen. Diese Antwort legt sich in drei Sätzen auseinander: 1) nach der heiligen Schrift dürfen im weiteren Sinn alle „Götter" genannt werden, πρὸς οὓς ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐγένετο, 2) gebührt in diesem Sinn auch Jesu die Bezeichnung „Gott", so hat er doch selbst die Bezeichnung „υἱὸς τοῦ θεοῦ", nicht „θεός" für sich in Anspruch genommen; diese drückt im Sinne des Evangelisten mehr aus als die jenen anderen zukommende allgemeine Bezeichnung „Gott", aber sie hebt andererseits die Blasphemie, die in der vollkommenen Identificirung der Sohnes- und der Vaterpersönlichkeit liegen würde, auf, 3) der Erkenntnißgrund für das Recht der Bezeichnung „der Gottessohn" liegt darin, daß Jesus „die Werke seines Vaters thut", und der Sinn und Realgrund der Bezeichnung faßt sich in dem Gedanken zusammen: „in mir ist der Vater und ich bin in dem Vater" [2]). Man darf nach dieser entscheidenden Stelle mithin sagen, daß eine „metaphysische Gottessohnschaft" in keinem Sinne im Gesichtskreis des Evangelisten liegt, daß er weit davon entfernt ist, die Unterordnung des Sohnes

---

[1]) Es ist lehrreich, daß auch unmittelbar vor der höchsten Selbstaussage: „Ich und der Vater sind eins" (10,30), die Worte stehen, daß der Vater größer ist als Alle" (so nach der wahrscheinlicheren, wenn auch minder gut bezeugten LA.). C. 4,22 schließt sich Jesus in die Zahl der Anbeter Gottes mit ein.

[2]) C. 10,34—38.

unter den Vater aufzuheben, und daß er doch dem Sohne das Prädicat „Gott" in einem viel höheren Sinne zu geben vermag als allen denen, πρὸς οὓς ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐγένετο (20,29: ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου) [1]). Wie die vollkommene Unterordnung bei jener Immanenz des Vaters in dem Sohne noch bestehen kann, mag räthselhaft erscheinen und ist bekanntlich der Folgezeit ein Anstoß geworden, den sie in kühner Entschließung einfach aufgehoben hat. Aber für den Evangelisten war sie weder ein Anstoß noch ein quälendes Räthsel. Aus seinem Briefe erkennt man, warum er hier kein Problem gefunden hat: er selbst lebte — durch den Sohn — in einer Gemeinschaft mit Gott, in der er sich als aus Gott geboren und in ihm bleibend wußte, ohne das Gefühl der Majestät Gottes zu verlieren. Der Wille des Vaters, der Licht und Leben ist, ist die Mittheilung des Lichts und des Lebens erst an den Sohn, dann durch den Sohn an die anderen alle. Dieser Wille bestimmt und beherrscht den Sohn, giebt ihm den Inhalt seines Lebens und bezeichnet ihm den Umfang seines Wirkens. Aus diesem Willen, der der Wille der Liebe ist, stammt die Sendung des Sohnes. Die vollkommenste Einheit von Vater und Sohn hebt dieses Verhältniß nicht auf, vielmehr ist sie selbst das Product göttlichen Willens in Bezug auf den Sohn.

Aber um dieses Verhältniß von Vater und Sohn sicherer zu erkennen und vor Betrachtungen zu schützen, die dem Evangelisten fremd sind, ist erstlich der Sinn des Wortes „Sohn" noch näher zu bestimmen und dabei der Ausdruck „Menschensohn" in Betracht zu ziehen. Zweitens sind die Aussagen des Sohnes über seine vorzeitliche Existenz beim Vater zu würdigen. Drittens ist der Gebrauch des Wortes „ὁ λόγος" im Evangelium — abgesehen vom Prolog — zu ermitteln, und endlich viertens sind solche Stellen zu untersuchen, in denen das Wirken des Vaters von dem Wirken des Sohnes verschieden erscheint.

---

[1]) Man beachte aber das „μου". Der Satz in dem Brief (I, 5,20): οὗτός ἐστιν ὁ ἀληθινὸς θεὸς καὶ ζωὴ αἰώνιος, bezieht sich gewiß nicht auf den Sohn, sondern auf Gott selbst; s. Holtzmann u. Westcott z. d. St. (gegen Weiß).

1. Der Ausdruck γεννᾶσθαι kommt im Evangelium an mehreren Stellen von der leiblichen Geburt vor, C. 3,3—8 von der Geburt aus Gott (ἄνωθεν — ἐκ τοῦ πνεύματος); an einer einzigen Stelle wird er von Jesus selbst gebraucht und bezeichnet hier unzweifelhaft seine irdische Geburt (18,37: ἐγὼ εἰς τοῦτο γεγέννημαι καὶ εἰς τοῦτο ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον κτλ.). Nirgendwo bezeichnet sich Jesus, wo er sich Sohn Gottes (oder „Sohn") nennt und dabei auf sein ewiges Verhältniß zum Vater zurückblickt, als den „Geborenen" weder im realistischen noch im übertragenen Sinn [1]). Demgemäß würde, wenn in dem Ausdruck μονογενής das „Geboren sein" überhaupt hervorzuheben wäre, bei diesen Worten nur an die irdische Geburt zu denken sein. Allein im Gebrauch ist diese Wortbildung wesentlich gleich „unicus" geworden [2]). Sie kommt im Evangelium — vom Prolog abgesehen — nur 3,16. 18 vor [3]). Der Zusammenhang legt es nicht nahe, daß auf der zweiten Hälfte des Worts irgendwie Nachdruck liegt. Betont man sie aber, so ist, bei dem völligen Schweigen des Evangeliums über eine vorzeitliche Geburt, auch hier zu urtheilen, daß der Evangelist den geschichtlichen Jesus in der Totalität seiner Erscheinung so nennt. Der Jesus Christus, wie er nicht als Phantom, nicht als Doppelwesen, sondern in menschlicher Art in Raum und Zeit gelebt hat, ist der Sohn Gottes. Wie allen Menschen kommt auch ihm nur eine Geburt zu, die, durch welche er in die Erscheinung getreten ist. Der Evangelist spricht es nicht aus, ob und inwiefern in der Art dieser Geburt ins Irdische die besondere Gottessohnschaft dieses Jesus begründet ist. Man kann daher annehmen, daß er an eine wunderbare Geburt gedacht hat, wie sie bei Matthäus und Lucas erzählt ist. Man kann aber auch annehmen, daß der Evangelist die Sohnschaft lediglich in der

---

[1]) Auch der erste Johannesbrief braucht den Ausdruck „von Gott geboren sein" nur für die Gläubigen, nicht für Christus, s. 2,29; 3,9; 4,7; 5,1. 4.18. Diese Beobachtung erlitte allerdings eine Ausnahme, wenn 5,18 ὁ γεννηθεὶς ἐκ τοῦ θεοῦ Christum bedeuten sollte, wie Westcott u. A. annehmen. Allein diese Auslegung ist nicht zu halten.

[2]) S. Westcott zu I Joh. 4,9.

[3]) Hier im Munde des Evangelisten, nicht Jesu selbst.

besonderen Beziehung angeschaut hat, in die sich der Vater zu diesem Jesus von Anfang angesetzt hat. Man würde den Worten des Evangelisten Gewalt anthun, wenn man hier entscheiden wollte. Man ist vielmehr verpflichtet, dort stehen zu bleiben, wo er selbst in der Betrachtung stehen geblieben ist. Bestimmt ausgeschlossen, weil durch keinen Ausdruck angezeigt, ist nur die Vorstellung einer vorzeitlichen Zeugung und Geburt.

Neben dem Ausdruck „der Sohn“ „der Gottessohn“ findet sich aber in dem Evangelium, und zwar im Munde Jesu selbst, nicht ganz selten die Bezeichnung „der Menschensohn“. Es fragt sich erstlich, ob diese Bezeichnung dem Evangelisten von selbständigem Werth ist oder ob er sie lediglich der Ueberlieferung als einen feststehenden terminus entnommen hat, zweitens wie er sie, wenn sie ihm werthvoll war, verstanden wissen wollte. Die Beantwortung der ersten Frage scheint mir nicht zweifelhaft. Ein Verfasser, der sich so souverän der synoptischen Tradition gegenüber gestellt hat und der überall zeigt, daß er die verhältnißmäßig wenigen Begriffe, die er braucht, mit Bedacht braucht und selbst in ihnen lebt, hat sich zur Wahl jener Bezeichnung nicht durch äußere Gründe nöthigen lassen. Was aber den Sinn der Bezeichnung „Menschensohn“ betrifft, so zeigt der Contezt 1,51; 3,13. 14; 8,28, besonders aber 5,27; 6,62; 12,34, daß sie = „der Messias“ zu verstehen ist [1]), aber als der Messias, wie ihn Daniel (nach dem damaligen Verständniß seiner Prophetie) geschaut hat, nämlich als der im Himmel bei Gott weilende und vom Himmel herabgekommene [2]). Daß der Evangelist den Namen „Menschensohn“ für „Messias“ gerade dort braucht, wo der Messias als himmlisches Wesen in Betracht

---

[1]) An der letzten Stelle wird ὁ Χριστός zunächst durch ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου einfach aufgenommen: ἡμεῖς ἠκούσαμεν ἐκ τοῦ νόμου ὅτι ὁ Χριστὸς μένει εἰς τὸν αἰῶνα, καὶ πῶς λέγεις σὺ ὅτι δεῖ ὑψωθῆναι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου. Wenn dann fortgefahren wird: τίς ἐστιν οὗτος ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, so wird nicht nach dem richtigen Verständniß des Ausdrucks gefragt — er ist keineswegs controvers —, sondern nach der Berechtigung Jesu ihn zu tragen, wenn er doch selbst ankündigt, daß er, wie andere vor ihm, wieder verschwinden werde.

[2]) Richtig O. Holtzmann, das Joh. Ev. S. 83: „Das von Daniel prophezeite Ereigniß ist aber für Johannes nicht mehr zukünftig, sondern vergangen.“

kommt, macht es offenbar, daß ihm der Glaube an die himmlische Art des Messias ebenso geläufig war, wie das Wort „Menschensohn" zur Bezeichnung dieser Art [1]). Nach den deutlichen Stellen sind die minder deutlichen zu beurtheilen. Man darf daher annehmen, daß 6,27 der Ausdruck „Menschensohn" steht, weil von der himmlischen Speise die Rede ist, welche Jesus als der himmlische Messias geben wird. Demgemäß ist auch 6,53 vom φαγεῖν τὴν σάρκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου die Rede: nicht um das Essen des Fleisches eines Menschen, sondern eines himmlischen Menschen, nämlich des Messias, handelt es sich. Jn C. 12,23 und 13,31 steht derselbe Ausdruck; denn durch die himmlische Verklärung, die nun anbricht, erhält der himmlische Messias, was ihm gebührt.

Der Ausdruck „Sohn" „Gottessohn" drückt nach dem Evangelisten das einzigartige Verhältniß zum Vater aus. Eine Theorie über den Ursprung dieses Verhältnisses ist dabei nicht gegeben, auch überschreitet die Vorstellung — wenigstens soweit wir die Zeugnisse bisher eingesehen haben — nicht die Grenzen des menschlichen Daseins Jesu. Jesus ist der „Sohn" auf Grund der Jmmanenz Gottes des Vaters in ihm und der ihr entsprechenden Mittheilung des Vaters an ihn. Diese „Sohnschaft" ist erkennbar an den Werken und an der Lehre, die sich als göttliche erweisen. Der Ausdruck „Menschensohn" bezeichnet Jesum als den Gott untergebenen Messias; mit dieser Bezeichnung aber ist unabtrennbar die Vorstellung gesetzt, daß er im Himmel geweilt hat, vom Himmel herabgestiegen ist, auffahren und verherrlicht werden, endlich das Gericht halten wird. Es ist also genau das Umgekehrte von dem wahr, was die gemeine Meinung voraussetzt. Die Bezeichnung „Menschensohn" für Jesus führt direct ins Himmlische und in die „Metaphysik", nicht die Bezeichnung „Gottessohn".

2. Die Vorstellung der himmlischen Herkunft und Präexistenz erscheint also nach dem Evangelium zunächst an die Messianität Jesu geknüpft. Es ist wichtig, dies zu constatiren. Das jüdische

[1]) Eine Combination von „Messias" und „Gottessohn" findet sich 11,27: σὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ὁ εἰς τὸν κόσμον ἐρχόμενος. Hier spricht Martha, die schon Gläubige ist und Jesum so erkannt hat, wie er erkannt sein will; vgl. dieselbe Formel am Schluß des Ev's.

Bewußtsein des Verfassers tritt darin scharf und bestimmt hervor. Auf den Messias wird man die Engel Gottes hinauf- und hinabsteigen sehen (1,51). Nur der, der vom Himmel herabgestiegen ist, nämlich der Messias, kann zum Himmel auffahren (3,13) und erhöht werden (3,14; 8,28; 12,34). Man wird den Messias dorthin auffahren sehen, wo er früher gewesen ist (6,62). Wie sind diese Sätze zu verstehen? Wollen sie die Menschheit des Messias in Abrede stellen? oder setzen sie den Messias als ein Doppelwesen voraus? Beides ist nicht der Fall. Die Menschheit ist eben durch den Ausdruck „υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου", der gerade in diesem Zusammenhang gebraucht wird, so deutlich wie möglich vorausgesetzt, und eine Doppelpersönlichkeit ist durch nichts angedeutet. Auch liegt diese Vorstellung der ganzen Zeit vollständig fern. Also bleibt nur der Thatbestand übrig, daß der Messias zwar „ἄνθρωπος" ist, aber dennoch, und zwar als solcher, vor seiner zeitlichen Erscheinung bei Gott geweilt hat. Wie dieser Thatbestand geschichtlich und sachlich zu erklären ist, habe ich in meinem Lehrbuch der Dogmengesch. I² S. 710 ff. 717 f. zu zeigen versucht. Man hat vor allem jede rationelle Erklärung fern zu halten, aber auch die empirische Vorstellbarkeit [1]). Weil Gott die Geschichte hervorruft, ihre Zwecke setzt und sie lenkt, darum steht Alles vor ihm, und was von ihm als Großes und Erhabenes ausgeführt werden soll, ist πρὸ καταβολῆς κόσμου von ihm bereitet. So ist schon vorher im Himmel da, was nachher auf Erden in die Erscheinung treten soll, und es ist um so sicherer da, je größer und erhabener es ist. Diese religiöse Speculation diente ursprünglich der Verherrlichung Gottes. Aber es konnte nicht ausbleiben, daß sie allmählich auch der Verherrlichung der Dinge und Personen diente, auf die man sie anwandte. Im Zeitalter Christi und der Apostel wurde sie auf den Messias angewandt. Eine ausdrückliche prophetische Offenbarung bestätigte sie — die Vision des Daniel. Der Messias,

---

[1]) Damit ist gesagt, daß auch die Vorstellung eines „himmlischen Menschen", eines Ideal- und Urmenschen zu verbannen ist. In gewissen Grenzen trifft sie für die paulinische Theologie zu; doch wird auch hier sehr Vieles eingetragen, woran der Apostel sicherlich nicht gedacht hat. Im 4. Ev. aber hat der „Idealmensch" keine Stelle.

der als Mensch aus den Menschen geboren werden wird, weilt bereits bei Gott im Himmel. Geboren, wird er in die Verborgenheit gehen — sei es bei Gott, sei es auf Erden —, um dann zu erscheinen und zu bleiben εἰς τὸν αἰῶνα (Joh. 12,34). Wie Jemand, der als Mensch geboren werden wird, schon vor Erschaffung der Welt bei Gott weilen kann, fragte man nicht, weil man nicht philosophirte, sondern Gott und den Messias durch solche Betrachtung preisen wollte. Machte man aber die Erfahrung, daß der erschienene Messias noch nicht sofort in himmlischer Glorie auftrat, so war der Schluß gefordert, daß er ein δοξάζεσθαι erleben werde (Joh. 12,23; 13,31), daß er, wie er vom Himmel gekommen, in den Himmel aufgefahren sei, um zum Gericht in Herrlichkeit zurückzukehren.

Ein Theil der Aussagen über die Präexistenz Jesu im 4. Evangelium ist unter dem hier gegebenen Gesichtspunkt zu verstehen. Es sind keine Aussagen über „Präexistenz" in dem Sinne, den man heute mit diesem Worte verbindet; denn sie behaupten nicht, daß Jesus als göttliches Geistwesen (etwa als Λόγος ἄσαρκος) vor seiner irdischen Existenz existirt habe, sondern sie versetzen den ganzen Menschen in die vorweltliche Zeit zu Gott.

Aber finden sich nicht im 4. Evangelium andere Stellen, die eine Präexistenz des „Sohnes" — unabhängig vom Gedanken der Messianität — und in der Form eines fleischlosen Geistwesens aussagen? Es wird dies fast allgemein behauptet, und in einer Richtung ist wirklich im Evangelium ein außerordentlicher Fortschritt der Betrachtung gegeben, wie er sich selbst bei Paulus nicht so deutlich findet. Der Präexistenzgedanke hat eine selbstständige, die ganze Vorstellung von Jesus beherrschende Stellung erhalten. Er liegt nicht mehr am Horizonte, er bildet nicht mehr einen ungewissen Hintergrund, er schließt nicht mehr nur die Persönlichkeit Jesu in den Weltzweck Gottes ein, sondern er wird als eine entscheidende Aussage über diesen Jesus vorgetragen, und er giebt ihm in gewisser Weise Selbständigkeit neben Gott. So nur ist es zu verstehen, wenn der Täufer sein Zeugniß über ihn in die Worte zusammenfassen kann (1,30): ὀπίσω μου ἔρχεται ἀνὴρ ὃς ἔμπροσθέν μου γέγονεν, ὅτι πρῶτός μου ἦν, und wenn es (3,31 f.) heißt: ὁ ἄνωθεν

ἐρχόμενος ἐπάνω πάντων ἐστίν · ὁ ὢν ἐκ τῆς γῆς ἐκ τῆς γῆς ἐστιν καὶ ἐκ τῆς γῆς λαλεῖ. ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐρχόμενος ἐπάνω πάντων ἐστίν, vgl. 8,23: ὑμεῖς ἐκ τῶν κάτω ἐστέ, ἐγὼ ἐκ τῶν ἄνω εἰμί. ὑμεῖς ἐκ τούτου τοῦ κόσμου ἐστέ, ἐγὼ οὐκ εἰμὶ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου. In einen anderen Zusammenhang, den spezifisch messianischen, gehört vielleicht noch die Aussage 6,33; aber die Wendung, welche die Rede mit den Juden dann nimmt, zeigt deutlich, daß die Präexistenz von ihnen als Paradoxie, ja als Blasphemie empfunden werden soll. Daraus geht hervor, daß der Verf. sich bewußt ist, etwas zu sagen, was über die gewöhnlichen Vorstellungen vom Messias weit hinaus geht. Das „vom Himmel gekommen" soll als reale Thatsache verstanden werden und erhält den strengsten Sinn (6,38 ff.). Die Frage der Juden: „Wie kann der, dessen Vater und Mutter wir kennen, sagen: ich bin vom Himmel herabgekommen", wird freilich nicht beantwortet — es ist das für die Haltung des Evangeliums bemerkenswerth —; sie wird vielmehr benutzt, um die starke Aussage zu bringen: „Niemand hat den Vater geschaut außer ὁ ὢν παρὰ (τοῦ) θεοῦ, οὗτος ἑώρακεν τὸν πατέρα." Man erkennt, welche Bedeutung für den Evangelisten das εἶναι παρὰ τοῦ θεοῦ besitzen muß. Hierher gehören auch Aussagen wie die 8,14: οἶδα πόθεν ἦλθον καὶ ποῦ ὑπάγω. 7,33: ὑπάγω πρὸς τὸν πέμψαντά με. 13,3; 16,27. Statt ἀπὸ (παρὰ) τοῦ θεοῦ ἐξῆλθον kann der Evangelist sogar zweimal Jesum sagen lassen: ἐκ τοῦ θεοῦ ἐξῆλθον (8,42. 16,28); jedoch darf dieses „ἐκ", eben weil es mit ἀπό und παρά wechselt und weil es überhaupt im vierten Ev. einen sehr weitschichtigen Gebrauch hat, nicht gepreßt und etwa mit: „aus dem Wesen" übersetzt werden. Die deutlichste Stelle dafür, welche Bedeutung für den Evangelisten die Präexistenz Jesu hat, wird 8,58 (ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι ἐγὼ εἰμί) bleiben[1]). Die Feierlichkeit, mit der sie eingeführt und zur Lösung eines Räthsels verwendet wird, zeigt, daß der Gedanke, den sie enthält, dem Verf. nicht nur eine Hülfslinie gewesen ist, sondern eine entscheidende Position in seinem Glauben

[1]) Die Stellen im hohenpriesterlichen Gebet 17,5 und 24 sind nicht so schlagend, weil sie aus dem messianischen Gedankenkreis erklärt werden können; s. z. v. 24 die ältere Bezeichnung des Messias als des „Geliebten."



an Jesus. Es kann somit schwerlich bezweifelt werden, daß er nicht nur eine „ideale" — wenn man sie so nennen will — messianische Präexistenz Jesu vorgestellt hat, sondern eine **reale** Existenz bei Gott [1]). Aber weder hat er diese reale Präexistenz bei Gott mit dem **Sohnes**namen verknüpft, noch hat er sich darüber ausgesprochen, wie sie näher zu denken ist. Die, welche Jenes behaupten und zugleich eine nähere Darlegung der Art der Präexistenz geben, tragen in die Texte ein, was dort nicht zu finden ist. Nur das Eine läßt sich sagen, daß die Aussagen über die Präexistenz mit der Grundvoraussetzung des Evangelisten zusammenhängen von dem Gegensatz des Oben und Unten, des Himmels und der Erde, des Geistes und des Fleisches, Gottes und der Welt. Man hat sich aber auch hier vor „metaphysischen" Ausdeutungen zu hüten. Die Präexistenz des Sohnes ist für den Verfasser der selbstverständliche Schluß aus den Thatsachen, daß er der **Gesandte** Gottes ist und daß er **nicht von der Welt** ist. Sie enthält darum nicht mehr, als was in diesen beiden Thatsachen liegt; aber sie bringt das zu voller und bewußter Aussage, was sie enthalten. Hier ist kein Halbdunkel, kein Zerfließen der Zeit in die Ewigkeit übrig gelassen, vielmehr führt der Evangelist Jesum bestimmt in die Ewigkeit zurück und hebt ihn somit aus dem Gegensatz, der das irdische Dasein bestimmt, heraus. Aber es ist doch zu beachten, daß ihm auch in dieser Beziehung die Menschen, welche ihm der Vater gegeben hat, nicht lediglich entgegengesetzt sind. Die zerstreuten „Kinder Gottes", die er in eine Einheit zusammenführen soll (11,52), erscheinen allerdings einerseits der Welt entnommen (17,6) — also ihr ursprünglich angehörend — und durch eine neue Geburt, die eine Geburt aus dem Geist und von oben ist, erst dem Bereich des Fleisches entrückt und für das Reich Gottes geschickt gemacht (3,3 ff.); aber andererseits können sie doch als solche bezeichnet werden, die „ἐκ θεοῦ" (8,47), ἐκ τῆς ἀληθείας (18,37) und nicht „ἐκ τοῦ κόσμου" (15,19) **sind**. Sie waren schon Gottes,

[1]) Dasselbe gilt von der Postexistenz. Wie es von dem Messias 12,34 heißt: ὁ Χριστὸς μένει εἰς τὸν αἰῶνα, so heißt es 8,35 vom „Sohn": ὁ υἱὸς μένει εἰς τὸν αἰῶνα. Man erkennt hier wiederum, daß der Evangelist über die messianische Aussage hinausgeht.

bevor er sie dem Sohne gegeben hat (17,6: σοὶ ἦσαν κἀμοὶ αὐτοὺς ἔδωκας), und Jesus sagt von ihnen: οὐκ εἰσὶν ἐκ τοῦ κόσμου καθὼς ἐγὼ οὐκ εἰμὶ ἐκ τοῦ κόσμου. Die Wiederholung (17,14. 16) macht diesen Satz besonders bedeutsam. Allein daß hier der geschichtliche Effect sub specie aeternitatis angeschaut wird, lehrt unzweideutig der Satz: ἐκ τοῦ κόσμου οὐκ ἔστε, ἀλλ' ἐγὼ ἐξελεξάμην ὑμᾶς ἐκ τοῦ κόσμου (15,19). Nicht das Gleiche gilt von Jesus selbst. Zwar scheint eine Aussage nahe an diesen Gedanken heranzustreifen — 10,36: ὃν ὁ πατὴρ ἡγίασεν καὶ ἀπέστειλεν εἰς τὸν κόσμον — und es wird stets bedeutsam bleiben, daß sich der Evangelist auch so ausdrücken konnte; aber diese Betrachtung tritt doch hinter der anderen ganz zurück, daß Jesus das von Ewigkeit her bei Gott ist, was die, welche ihm gegeben sind, durch ihn werden sollen und nur proleptisch bereits sind (als die von Gott Bestimmten und Erwählten und deßhalb Empfänglichen [1]).

Ist aber in diesem Sinn die Präexistenz Jesu im vierten Evangelium etwas, was ihn von allen Anderen unterscheidet — sie sind nur das sub specie aeternitatis, was er ist — [2]), so gilt

[1]) Man darf sich dagegen nicht auf 3,21 berufen; denn der Abschnitt 3,19—21 sagt nichts darüber, wie es zum φαῦλα πράσσειν und zum ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν (zu den in Gott gethanen Werken) kommt, sondern nur, was ihnen wird.

[2]) Die Behauptung der neueren Exegeten (s. namentlich O. Holtzmann S. 88 f.), daß der Evangelist Gottes Erbarmen gegen die Sünder nicht kennt, muß ich theils für eine Uebertreibung theils für ein Mißverständniß halten. Der Evangelist spricht durchweg so, als sei bereits Alles entschieden. Deßhalb hat er stets das Ergebniß im Auge und trägt es in den Anfang zurück. Wie ernst er es mit der Sünde nimmt und von wie entscheidender Wichtigkeit ihm die Sündenvergebung ist, zeigt vor Allem 1,29 und 20,23. (Man vgl. auch 9,41: ἡ ἁμαρτία ὑμῶν μένει, 15,22. 24 u. 8,21—34.) Mit dem Hinweis auf das Lamm Gottes, welches der Welt Sünde trägt, beginnt das Evangelium, und mit der Uebertragung der Befugniß, Sünden zu vergeben, schließt es. Das, was bei den Synoptikern μετάνοια ist, ist Ev. 3,3 ff. tief gefaßt und nachdrücklich gefordert; es klingt in jedem Spruch wieder, der davon handelt, daß man ohne Gott nichts thun kann. Wer den Verfasser des Briefs mit dem des Evangeliums für identisch hält, dem wird es vollends nicht in den Sinn kommen, zu behaupten, daß Sünde und Sündenvergebung unterschätzt würden. Liegt hier ein Mißverständniß vor, welches sich sogar in die Worte gekleidet

auch hier, daß Jesus das, was er von Ewigkeit ist, als dieser Jesus ist. Auch in diesem Zusammenhang nämlich findet sich nirgends ein Hinweis auf ein Doppeltes in ihm, auf eine göttliche und eine menschliche Natur[1]). Aber — was noch mehr sagen will — es findet sich nicht einmal eine Spur, daß der Evangelist hier ein Räthsel oder ein Problem erkannt hat. Es kann das nur daran liegen, daß er überhaupt nicht nach den Eindrücken von Raum nnd Zeit urtheilt, sondern nach dem Inhalt. Seine „Metaphysik", von der doch nur per abusum gesprochen werden darf, so lange man auf das Evangelium selbst blickt, wurzelt in dem Satze, den er Jesum sprechen läßt (6,13): τὰ ῥήματα ἃ ἐγὼ λελάληκα ὑμῖν πνεῦμά ἐστιν καὶ ζωή ἐστιν, und in dem Bekenntniß der Jünger (6,68): ῥήματα ζωῆς αἰωνίου ἔχεις, καὶ ἡμεῖς πεπιστεύκαμεν καὶ ἐγνώκαμεν, ὅτι σὺ εἶ ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ. Eben deßhalb spürt er keine Veranlassung zu einem speculativen Räsonnement. Es ist ihm gewiß, daß der, welcher die Gottesworte spricht, selbst Geist und Leben ist und deßhalb zu Gott und in die Ewigkeit gehört.

3. Die Probe auf diese Erkenntniß bildet der völlig un=

---

hat: „Wie ein Magnet das Metall an sich zieht, während das todte Gestein unbewegt bleibt, so fühlen die Kinder Gottes sich angezogen vom Logos und kommen zum Lichte" — als stünde c. 3,3 ff. nicht im Evangelium! —, so liegt andererseits allerdings Grund zur Verwunderung vor, nämlich darüber, daß der Evangelist sich von den concreten Schilderungen der Sünderliebe Jesu, wie sie sich bei den Synoptikern finden, und von ihrer Terminologie so weit entfernt bezw. sie vernachlässigt hat. Allein augenscheinlich hängt das mit dem Zweck zusammen, den er sich gestellt hat, und mit der Art und Weise, wie er durchweg diesen Zweck zu erreichen sucht. Nicht Armen, Blinden, Lahmen, Zerrütteten und Zerstoßenen will er Jesum als den Heiland zeigen, sondern die, denen er Jesum als den Christus, den Sohn Gottes, verkündet, sind „Denkende", und er selbst ist ein Solcher. Für diese stehen aber auch die höchsten Güter und die sittlichen Forderungen unter der Kritik des Geistes, und er schildert ihnen als abgeschlossene, ruhende Größen, was eigentlich ein Werdendes ist.

[1]) Es liegt auf der Hand, daß der Spruch 6,63: τὸ πνεῦμά ἐστιν τὸ ζωοποιοῦν, ἡ σὰρξ οὐκ ὠφελεῖ οὐδέν, hier nicht verwerthet werden darf; denn er ist allgemein gefaßt und hat es nicht mit dem Gegensatz des Göttlichen und Menschlichen zu thun.

befangene Gebrauch des Wortes „ὁ λόγος" in dem Evangelium[1]). Es findet sich, abgesehen von dem Prolog, 36 mal. Achtmal wird das Wort von der Rede Anderer gebraucht, neunmal von Einzelworten Jesu, elfmal von der ganzen Predigt Jesu (4,41; 5,24; 8,31. 37. 43. 51. 52; 14,23. 24; 15,3. 20[b]). Schon dies wäre auffallend, daß der Evangelist Jesus so unbefangen von „ὁ λόγος μου" sprechen läßt, wenn ihm wirklich der „Logos-Christus" der „Centralbegriff" wäre. Allein noch wichtiger sind die noch übrigen acht Stellen. Eine von ihnen ist es deßhalb, weil der „Logos Jesu" hier eine Art von Personification erfährt (12,48: ὁ ἀθετῶν ἐμὲ καὶ μὴ λαμβάνων τὰ ῥήματά μου ἔχει τὸν κρίνοντα αὐτόν· ὁ λόγος ὃν ἐλάλησα, ἐκεῖνος κρινεῖ αὐτὸν ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ). Schwebte dem Verfasser immer vor, daß Jesus selbst der Logos Gottes ist, so entstünde hier eine seltsame Quadrirung des Begriffs. An den sieben anderen Stellen ist überall von dem λόγος τοῦ θεοῦ (= Wort im Sinn der Gnadenbotschaft) die Rede, und zwar in einer Weise, die die Annahme schlechthin ausschließt, daß Jesus selbst dieser Logos sei oder daß der Verfasser ihn als „den Logos" neben jenem „Logos" gedacht haben kann. Im hohenpriesterlichen Gebet heißt es: „sie (die Menschen, die Gott dem Sohn gegeben hat) haben deinen Logos bewahrt (17,6); ich habe ihnen deinen Logos gegeben (V. 14); dein Logos ist Wahrheit" (V. 17). Weder ist der, der hier spricht, selbst als der Logos gedacht, noch bedeutet Logos hier etwas anderes als „Lehre". Dies geht besonders schlagend aus 14,24[b] im Vergleich mit 7,16 hervor. Dort heißt es: ὁ λόγος ὃν ἀκούετε οὐκ ἔστιν ἐμὸς ἀλλὰ τοῦ πέμψαντός με πατρός, hier: ἡ ἐμὴ διδαχὴ οὐκ ἔστιν ἐμὴ ἀλλὰ τοῦ πέμψαντός με. In c. 10,35 wird eine Psalmstelle als „ὁ λόγος τοῦ θεοῦ" bezeichnet. Von entscheidender Bedeutung aber ist, daß Jesus 8,55 von sich selbst zeugt: οἶδα (θεὸν) καὶ τὸν λόγον αὐτοῦ τηρῶ. In unbefangenster Weise sagt hier der Evangelist, daß der Logos Gottes auch für den Sohn das zu bewahrende Gut und die Norm ist. Endlich

[1]) Dieser unbefangene Gebrauch ist um so bemerkenswerther, als der Evangelist den Ausdruck τὰ ῥήματα nicht selten anwendet und ihn in demselben Sinne wie ὁ λόγος braucht. Er hätte also den letztern Ausdruck leicht vermeiden können.

heißt es 5,38: τὸν λόγον (τοῦ πατρὸς) οὐκ ἔχετε ἐν ὑμῖν μένοντα, ὅτι ὃν ἀπέστειλεν ἐκεῖνος τούτῳ ὑμεῖς οὐ πιστεύετε. Der Logos Gottes, d. h. seine Auswirkung im kanonischen Wort, erscheint hier wie ein Selbständiges. Aber wenn dem Verfasser, als er diese Worte niederschrieb, der Logos-Christus vorgeschwebt hätte, wie verworren wären Gedanken und Ausdruck! „Logos Gottes" ist der ganze Umfang der göttlichen Lehre, jedes einzelne Gotteswort, die heilige Schrift; aber schlechterdings nichts im ganzen Evangelium von 1,19 an weist darauf hin, daß Jesus selbst der „Logos" ist oder sein könnte oder daß ein Doppelsein beabsichtigt wäre. So stehen auch — was nach dem Ausgeführten selbstverständlich ist — die Stellen, wo von der Präexistenz die Rede ist, in keiner Verbindung mit denen, wo der Ausdruck „Logos Gottes" oder „mein Logos" gebraucht wird [1]).

4. Es erübrigt noch, auf ein paar Stellen einzugehen, welche die Verschiedenheit des Wirkens des Vaters und des Sohnes hervorheben. In erster Linie kommen hier die Stellen in Betracht, in denen das Zeugniß des Vaters für den Sohn scharf vom Zeugniß des Sohnes unterschieden wird. Von dem Sohne heißt es: „Was er gesehen und gehört hat, das bezeugt er" (3,32; 3,11 gehört vielleicht nicht hierher), und er ist gekommen „für die Wahrheit zu zeugen" (18,37). Umgekehrt wird (5,31 f.) gesagt, daß ein Anderer ist, der für den Sohn zeugt, nämlich der Vater (s. 5,37: ὁ πέμψας με πατὴρ ἐκεῖνος μεμαρτύρηκεν περὶ ἐμοῦ, vgl. 8,18). Damit ist ein besonderes Wirken des Vaters ausgesagt, welches nicht in dem des Sohnes aufgeht, sondern neben demselben einhergeht; denn das Zeugniß des Vaters vollzieht sich nicht nur in

[1]) Es ist sehr beachtenswerth, daß sich der Gebrauch des Wortes „ὁ λόγος" im ersten Brief mit dem im Evangelium deckt (nur 3,18 kommt das Wort im Gegensatz zu ἔργον und ἀλήθεια neben γλώσσῃ vor, eine Verwendung, die im Evangelium fehlt). C. 1,1 des Briefs steht ὁ λόγος in ebenso eigenthümlicher Bedeutung wie im Ev. 1,1 (s darüber unten). Dann folgt es noch viermal und ist hier immer als Wort Gottes im Sinne der Gnadenbotschaft zu verstehen; c. 1,10: ὁ λόγος αὐτοῦ οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν. 2,5: ὃς δ' ἂν τηρῇ αὐτοῦ τὸν λόγον. 2,7: ἡ ἐντολὴ ἡ παλαιά ἐστιν ὁ λόγος ὃν ἠκούσατε. 2,14: ὁ λόγος (τοῦ θεοῦ) ἐν ὑμῖν μένει. Die letzte Stelle ist besonders wichtig, weil sie sich mit Ev. 5,38 deckt.

den Werken und Worten, die er dem Sohne gegeben hat, sondern wird ausdrücklich noch von ihnen unterschieden (vgl. 5,36 mit 5,37). Daher kann der Evangelist sogar Jesum sprechen lassen: „Niemand kann zu mir kommen, wenn nicht der Vater, der mich gesandt hat, ihn ziehe“ und: „Jeglicher, der vom Vater (die rechte Lehre) gehört und gelernt hat, kommt zu mir“ (6,44. 45). Im folgenden Vers wird allerdings sofort das Mißverständniß abgeschnitten, als gäbe es Menschen außer und neben dem Sohne, die Gott „geschaut“ hätten; aber damit wird der Gedanke nicht aufgehoben, daß der Vater zum Sohne zieht, daß es also ein unmittelbares Wirken des Vaters auf die Herzen derer giebt, die er dem Sohn gegeben hat und für die er das Leben bestimmt hat (vgl. auch 6,65: οὐδεὶς δύναται ἐλθεῖν πρός με, ἐὰν μὴ ᾖ δεδόμενον αὐτῷ ἐκ τοῦ πατρός, und 3,27: οὐ δύναται ἄνθρωπος λαμβάνειν οὐδεν ἐὰν μὴ ᾖ δεδομένον αὐτῷ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ). Daß der Evangelist ein solches unmittelbares Wirken des Vaters in der Welt neben dem Wirken des Sohnes festhält, ist von höchster Bedeutung; denn es zeigt, daß er frei ist von jeder, die selbständige Wirksamkeit Gottes beschränkenden theologischen Theorie über das Wirken Gottes. An die Logoslehre wird man hier nicht nur nicht erinnert, sondern vielmehr in eine dieser Lehre entgegengesetzte Richtung verwiesen. Man darf dagegen auch nicht einwenden, daß der Zug des Vaters zum Sohne lediglich die Ausgestaltung des Gedankens ist, daß der Sohn nur solche für sich gewinnen kann, die bereits vorher von Gott erwählt und für ihn bestimmt sind; denn wenn es sich nur um diesen Gedanken gehandelt hätte, wäre eine „Ausgestaltung“ überflüssig, resp. störend gewesen. Hat sie der Evangelist dennoch geboten, so kann sie nur ein Ausdruck dafür sein, daß er das Wirken des Vaters nicht in dem des Sohnes aufgehen lassen wollte [1]), daß ihm Vater und Sohn bei aller Einheit des Inhalts ihres Wesens (als Licht, Leben und Wahrheit) zwei wirklich verschiedene Subjecte sind (ὁ πατήρ μου ἕως ἄρτι ἐργάζεται, κἀγὼ ἐργάζομαι 5,17), die eine

[1]) Aus 4,22 folgt, daß der Evangelist von einer vorchristlichen Gotteserkenntniß weiß.

verschiedene Weltwirksamkeit haben[1]), und von denen das eine das, was es thut, kraft seiner Selbstherrlichkeit thut, das andere kraft des ihm übertragenen Berufs, der freilich nicht nur die Uebertragung eines Amtes ist, sondern die Heiligung der Person. Die Menschen sollen den Sohn ehren wie sie den Vater ehren (5,23); aber der Sohn ist trotzdem der Weinstock und der Vater der Gärtner (15,1)[2]).

Es ist gewiß eine irrige und dazu noch ganz hohle Anschauung, auf Grund deren behauptet wird, das Bewußtsein Jesu, wie es im 4. Evangelium vorgestellt wird, sei ein einfach menschliches. Aber es scheint mir kaum minder irrig, zu behaupten, das Bewußtsein Jesu in unserem Evangelium sei das göttliche oder ein göttliches. Was dieses Bewußtsein für die neutral-psychologische Betrachtung ist, hat der Evangelist überhaupt nicht gesagt. Daß er absichtlich schillernde Begriffe eingeführt und auch für seine christologische Betrachtung der Theorie von dem dreifachen Schriftsinn gehuldigt hat — ob er ihr sonst huldigt, lasse ich hier dahingestellt —, hat sich uns nirgends ergeben. Ebenso wenig führt vom 19. Verse des 1. Capitels ab irgend etwas darauf, daß er auf die Identificirung von Jesus und einem irgendwie gefaßten „Logos" Gewicht legt. Wir haben vielmehr gesehen, daß er Ausführungen bietet, die dieser Identificirung direkt entgegenstehen. Eine Stelle im Evangelium, wo sie sich als die natürliche Erklärung resp. Ergänzung des Selbstzeugnisses Jesu bietet, habe ich nirgends gefunden[3]). Ich glaube nicht zu irren, wenn ich be-

---

[1]) Der Vater redet direkt zu Johannes dem Täufer 1,33; er liebt die Welt 3,16; er weckt die Todten auf 5,21; er hat zu Moses geredet 9,29; die Sprüche im Alten Testament sind seine Sprüche 10,34 f.; er liebt die Jünger Jesu 16,27 und erhört von sich aus die Gebete 16,23, 26; 9,31 u. s. w.

[2]) Hier tritt die volle Selbständigkeit des Wirkens des Vaters in der Welt noch einmal besonders deutlich hervor (V. 2): πᾶν κλῆμα ἐν ἐμοὶ μὴ φέρον καρπὸν αἴρει αὐτό, καὶ πᾶν τὸ καρπὸν φέρον καθαίρει αὐτὸ ἵνα καρπὸν πλείονα φέρει.

[3]) Die Ausleger haben sie an vielen Stellen gefunden. Um sie zu widerlegen, müßte man eine fortlaufende Erklärung des Evangeliums geben. Hier

haupte, daß es nie Jemandem in den Sinn gekommen wäre, den johanneischen Christus mit dem alexandrinischen oder mit irgend einem personificirten göttlichen Logos zu identificieren, wenn diese Identificirung nicht im Prologe vollzogen wäre. Man wird noch mehr sagen dürfen: man hätte die nicht zu widerlegen vermocht, welche (unter der Voraussetzung, daß dem Evangelium der Prolog fehlt) gezeigt hätten, daß das Evangelium die Identificirung Jesu mit dem Logos nicht zulasse. Der Weltheiland, der uns in dem Evangelium entgegentritt, mag er nun „Menschensohn" oder „Sohn" oder „Gottessohn" genannt werden, ist nicht von der Welt, sondern aus Gott; aber er wäre nicht „Menschensohn", „Sohn" und „Gottessohn", wenn er nicht geboren wäre d. h. Mensch wäre. Er offenbart den Vater durch seine Worte, seine Reden, seine Person und verlangt, wie Gott geehrt zu werden, da er mit ihm eins ist. Aber seine Beziehung zu Gott ruht auf dem Willen des Vaters, auf seiner Begabung und Willenseinheit mit dem Vater. Eben deßhalb müßte man ihn als Menschen bezeichnen. Aber in heiliger Ehrfurcht hat der Evangelist dies nie unzweideutig ausgesprochen, weil er verlangt, daß dieser Heiland nur nach dem Geist und dem Leben erkannt und beurtheilt werde, die von ihm ausgehen. Nur so erkennt er ihn selber. Indem der Evangelist auf dieser Position verharrt, muß er jedem Hellenen und allen denen, die wie sie forschen und fragen, völlig unverständlich bleiben. Hat er doch die Hauptfrage nicht rund beantwortet, ob dieser Jesus „Gott" oder „Mensch" ist. Für ihn war es nicht die Hauptfrage, ja, in dieser strengen Fassung, überhaupt keine Frage; denn er stand in der jüdischen Ueberlieferung. Diese aber kannte ein Wesen, für welches jene dilemmatische Frage im strengsten Sinn auch nicht existirte — den Messias. Gewiß hat der Evangelist das,

---

muß es genügen, gezeigt zu haben, daß die wichtigsten Stellen, nämlich die des Selbstzeugnisses Jesu, eine solche Erklärung oder Ergänzung nicht verlangen. Am wenigsten kann man sie 16,23—26 finden (O. Holtzmann, S. 85: „Der Logos als zeitweilige Schranke zwischen Gott und den Gläubigen, darum auch Christus zeitweilige Schranke"); man müßte denn den Gedanken, daß der Vater größer ist als der Sohn und daß die Gläubigen in unmittelbare Gemeinschaft mit Gott treten sollen, für „alexandrinisch" halten.

was der Messias in seiner Beziehung zu Gott und als Vertreter Gottes ist, auf Grund der Erkenntnis Jesu Christi in einer Weise gefaßt, die die jüdische messianische Dogmatik tief unter sich ließ; aber die Grundform der Vorstellungen vom Messias hat er beibehalten. Er hat nicht gesagt, wie kommt der Messias zu Stande und was ist er der Konstitution seines Wesens nach, sondern er hat nur gesagt, was bringt der Messias. Weil er aber erkannt hat, daß der Messias Jesus das selbst ist, was er bringt, daß er also vor Allem sich selbst bringt, und weil er deßhalb diesen Messias als das offenbare göttliche Licht, Leben und Wahrheit schildert und zum ersten Mal in der Geschichte der Menschheit mit aller Klarheit zum Ausdruck bringt, daß nur die Person die Person befreit —, geht er scheinbar auf das Gebiet der Frage nach der Konstitution und dem Wesen dieses Jesus-Messias über. Allein es ist nur scheinbar, oder vielmehr: er versteht unter der Frage nach dem Wesen nicht das „natürliche" Wesen. Überall versagt das Evangelium von c. 1, 19 an, wo man es nach dem „natürlichen" Wesen Jesu befragt. Sein Verfasser hat die Frage wohl gekannt, aber gerade die Weise, wie er sie 10, 33—38 beantwortet hat (s. oben S. 196), zeigt, daß er sich nicht von seiner Position abdrängen lassen wollte. Die Antwort, die er giebt, ist für Jeden, der von außen herantritt und wirklich über Konstitution und Wesen Aufschluß begehrt, völlig unbefriedigend. Sie ist „schillernd", wenn man sie hellenisch auffaßt oder mit hellenischen Voraussetzungen an sie herantritt. Aber sie ist befriedigend, wenn man an den Begriff des Messias denkt und wenn man aus dem Rahmen der religiösen Betrachtung nicht heraustritt. Beides fällt wirklich bis zu einem gewissen Grade zusammen. Die Religion sucht nach einem faßbaren Heiland, an dem sie Gottes gewiß wird und durch den sie Gottes Wirkung erfährt; alles Übrige ist ihr gleichgiltig. Auch die, welche einen Messias erwarteten, blickten nach einem Menschen aus, der in Kraft Jahveh's das Reich Jahveh's verwirklichen sollte. In diesem Sinne ist der religiöse Standpunkt des Evangelisten die verwirklichte, durch die Erkenntniß Jesu Christi entwickelte, gereinigte und zur absoluten Religion erhobene Hoffnung Israels. Der Evangelist konnte sich deshalb keine höhere

Aufgabe stellen und hat sich keine höhere Aufgabe gestellt, als den Glauben zu erwecken, Jesus sei der Messias, der Sohn Gottes. Aber freilich verstand er unter „Messias" extensiv und intensiv etwas ganz anderes, als was die Juden unter diesem Begriff verstanden.

2.

Aber das Evangelium wird durch den Prolog eröffnet. Wir haben bisher von ihm abgesehen und müssen uns ihm nun zuwenden.

Zunächst — das, was den Prolog mit dem Evangelium verbindet, was jede Abtrennung desselben vom Evangelium unmöglich macht, ist die Übereinstimmung in einer großen Anzahl von entscheidenden Begriffen und darum in der theologischen Weltanschauung. Den Versuchen, den Prolog abzutrennen oder große Partieen aus ihm auszuscheiden, wird man daher entgegentreten müssen, so schwierig auch die Bestimmung seines Verhältnisses zum Ganzen sein mag.

Daß die fünf ersten Verse des Prologs sich weder aus dem A. T. noch aus der Litteratur des späteren palästinensischen Judenthums erklären lassen, ist in neuerer Zeit von mehreren ausgezeichneten Gelehrten aufs gründlichste gezeigt worden [1]). Der Logos, der hier eingeführt wird, ist der Logos des alexandrinischen Judenthums, der Logos Philo's. Nichts steht in diesen Versen, wenn man auf die Begriffe als einzelne blickt, was nicht auch ein jüdischer Philosoph Alexandriens hätte schreiben können [2]), und andererseits — es ist uns schlechthin unbekannt, daß um das Jahr 100 irgend ein Anderer als ein alexandrinischer Philosoph so schreiben konnte [3]).

Der Evangelist beginnt also den Prolog, indem er den

---

[1]) Siehe besonders Réville und H. Holtzmann, a. a. O. S. 34, wo indeß nicht alle aufgeführten Parallelen gleich schlagend sind.

[2]) Von der majestätischen Form, die nur einem Genius gelingen konnte, ist natürlich abzusehen. Ueber die Auswahl und eigenthümliche Anordnung des hier Gebotenen s. unten.

[3]) Namentlich der 3. Vers macht den alexandrinischen Ursprung zweifellos.

alexandrinischen Logosbegriff an die Spitze stellt und, wie das Folgende beweist, diesen Begriff fortführt, ihn zum Subjekt der Erzählung macht. Es fragt sich, wie er ihn fortführt und wie weit er ihn festhält. Um dies zu erkennen, ist eine Analyse des Prologs erforderlich.

Den wichtigsten Fingerzeig für das Verständnis des Prologs giebt die Vergleichung seines Anfangs und Schlusses:

Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος · οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν.

Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε · μονογενὴς θεὸς[1]) ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς ἐκεῖνος ἐξηγήσατο.

Der Eingang erzählt, daß der Logos „Gott" ist und im Anfang alles Seins — d. h. vor allem Sein — in einer lebendigen Beziehung zu Gott gestanden hat. Der Schluß setzt 1) an die Stelle des unsichtbaren Logos den sichtbaren deus unigenitus (oder den filius unicus), 2) an die Stelle des Ausdrucks „lebendige Beziehung zu Gott", das „in den Schooß des Vaters zurückkehren und dort weilen", 3) an die Stelle der Aussage über ein überweltliches, für das menschliche Auge und den menschlichen Sinn unzugängliches Mysterium die Mittheilung, daß die Erkenntniß des göttliches Wesens nun zugänglich geworden ist. Augenscheinlich ist der Eingang bereits in Hinblick auf diesen Schlußvers geschrieben, und wenn der Verfasser mit ihm abschließt, um nun zur Erzählung der Geschichte des Wirkens Jesu überzugehen, so ist offenbar, daß er mit der Substitution des 18. Verses für die Verse 1 u. 2 die Absicht, die er mit dem Prolog gehabt, erfüllt hat.

Allein der 18. Vers ist für sich nicht verständlich; denn das absolute „ἐξηγήσατο" weist auf den 17. Vers zurück, und eine Untersuchung des Verhältnisses der beiden Verse zeigt, daß der zweite die Begründung des ersten bringt, obgleich er asyndetisch angereiht ist und obgleich er — was übrigens bei Begründungen nichts Auffallendes ist — den Begriff, auf den es ankommt, erst in seiner vollen Größe enthüllt. Daß nun der 17. Vers seinerseits wieder zur Begründung des 16. und dieser zur Begründung des

[1]) Die LA. ist hier bekanntlich schwankend.

14. dient, kann hier zunächst außer Betracht bleiben. Der 17. Vers enthält die Mittheilung, daß die Gnade und die Wahrheit — d. h. die volle Gotteserkenntnis, die nach Inhalt nnd Form dem Gesetz gegenübersteht — durch Jesus Christus geworden sei. Sie konnte aber nur durch ihn (uns) werden, weil nur eine Selbstmanifestation Gottes menschlichem Sinn die Erkenntnis Gottes enthüllen konnte und Jesus Christus als μονογενὴς θεός diese Selbstmanifestation ist [1]). Der Schlußgedanke des Prologs lautet also: Eine geschichtliche Person wie Moses, Jesus Christus, hat die volle Gotteserkenntniß, welche nach Form und Inhalt dem Gesetz gegenübersteht, offenbart und auf Erden zu Bestand gebracht; er ist — weil nie ein Mensch Gott geschaut hat — der einzig und innigst mit Gott, von dem er stammt, verbundene „Gott", zu dem er zurückgekehrt ist und bei dem er weilt.

Diese Schlußausführung des Prologs ist wirklich wie Überschrift so Thema des folgenden „Evangeliums". Wie in ihr nicht mehr vom Logos die Rede ist, so auch nicht im Evangelium; was sie aber behauptet, wird wirklich in der folgenden Geschichtserzählung ausgeführt [2]).

Sieht man genau zu, so enthält sie in sich bereits eine Begründung des „θεὸς μονογενής", die jede andere Begründung überflüssig zu machen scheint. Steht es fest, daß Jesus Christus die vollkommene Gotteserkenntniß gebracht hat, so folgt aus dem Obersatz: „θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε", mit strenger Nothwendigkeit, daß er selbst „θεός" ist, und da er nicht „ὁ θεός" sein kann, weil

---

[1]) Man erkennt hier leicht, warum die LA. μονογενὴς θεός auch aus inneren Gründen der anderen ὁ μονογενὴς υἱός vorzuziehen ist, zumal da auch der Schluß des Evangeliums das „θεός" wiederum bringt (20,28). In der LA. ὁ μονογενὴς υἱός müßte man jedenfalls eben dies Moment ausdrücklich erst betonen, was in der andern LA. als das entscheidende sich selber bietet, d. h. man müßte jenen Ausdruck so erklären, als stünde μονογενὴς θεός.

[2]) Man beachte, daß der Schluß des Evangeliums C. 20,28 das „θεός" und V. 31 „ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ" bringt. Eine korrektere Zusammenfassung beider Ausdrücke läßt sich nicht denken, als „μονογενὴς θεός".

er geschichtliche Person ist, so muß er „ϑεὸς μονογενής“ sein [1]). Also sind die Verse 17 u. 18 in sich geschlossen.

Aber der Verfasser scheint in dem Prolog die Nothwendigkeit empfunden zu haben, die er sonst nirgends in seiner Geschichtserzählung empfunden hat, nachzuweisen, wie es möglich ist, daß dieser Jesus Christus ϑεὸς μονογενής ist. Sonst will er überall nur zeigen, daß er es ist; hier scheint er einen Nachweis geben zu wollen, warum er es ist. Es genügt ihm nicht, auf Grund des Selbstzeugnisses Jesu, seiner Worte und Werke, zu zeigen, daß er aus Gott und nicht von der Welt ist, sondern er antwortet, wie es scheint, auf die Frage: „Wie kann das zugehen?“ — mag diese Frage nun von solchen erhoben sein worden, welche den Thatbestand glauben oder ihn bezweifeln. Dem Nachweise, wie es zugehen kann, scheinen die Verse 1—5 u. 9—14 zu dienen. Man beantwortete in der christlichen Gemeinde dieselbe Frage mit den Worten: „Heiliger Geist ist auf die Mutter Jesu gekommen und Kraft des Höchsten hat sie überschattet; darum ist der von ihr Geborene heilig und Sohn Gottes“. Diese Antwort hat unseren Verfasser, scheint es, nicht befriedigt. Er geht weiter zurück, knüpft an einen bekannten und geläufigen Begriff an, aber bildet ihn entscheidender Weise um. Es wird jedoch später festzustellen sein, ob das, was wir hier als scheinbares Motiv bezeichnet haben, das wirkliche gewesen ist.

Daß es sich um einen bekannten und geläufigen Begriff handelt, zeigt die Art der Einführung, und daß es sich um eine Umbildung handelt, lehrt die Ausführung. Die Einführung: nicht auf ὁ λόγος liegt der Ton, sondern auf ἐν ἀρχῇ ἦν, auf πρὸς τὸν ϑεόν und auf ϑεός. Nicht daß es einen Logos giebt, will er sagen,

---

[1]) In diesem Ausdruck liegt ein dreifaches: 1) das göttliche Wesen, 2) die Unterschiedenheit von Gott und die geschichtliche Erscheinung, 3) die Einzigartigkeit. Das göttliche Wesen folgt aus der ἐξήγησις der ἀλήϑεια, die nach dem Evangelium Licht, Leben und alle Güter einschließt; die geschichtliche Erscheinung ist eine Thatsache; die Einzigartigkeit folgt daraus, daß er selbst Moses weit hinter sich läßt. Bestritten wird allerdings — und es gilt dies auch für den Ausdruck ὁ υἱὸς μονογενής —, daß der Ausdruck die geschichtliche Erscheinung involvirt. Aber man kann weder im Prolog noch im Evangelium eine Stelle nachweisen, nach der Jesus Christus als Sohn Gottes außerhalb seiner geschichtlichen Erscheinung betrachtet wird; siehe auch zu V. 14.

sondern was von diesem Logos gilt. Nicht an solche richtet er sich, die darüber aufgeklärt werden sollen, daß ein Logos da ist, sondern an solche; die ihn voraussetzen, die aber hören sollen, was er ist. Wer den Prolog aufmerksam liest, wird nicht finden, daß hier eine neue Lehre gebracht werden soll — etwa die, daß es einen Logos Gottes giebt, der erschienen ist —, sondern er wird erkennen, daß der Verfasser ein dreifaches von dem bekannten Logos aussagt: 1) daß er θεός ist und ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν war, 2) daß das Verhältniß des durch ihn geschaffenen Kosmos zu ihm, dem erschienenen, dem Leben und Licht, kein harmonisches, ungetrübtes gewesen ist. 3) daß er Fleisch geworden ist. Um diese drei Aussagen handelt es sich für ihn. Indem er sie durchführt, gewinnt und rechtfertigt er einerseits die These, auf die es ihm ankommt, daß Jesus Christus μονογενὴς θεός ist, und scheint sich andererseits gegen die Vorstellungen solcher zu richten, die in Jesus den Logos Gottes zwar anerkennen, aber sein Wesen als Gott von Art verkennen [1]), sein Verhältniß zum Kosmos nicht durchschauen [2]) und das θεὸς ἐν σαρκί auflösen [3]).

Eine kurze Analyse des Prologs soll dies bestätigen. Es ist oben gesagt worden, daß in den fünf ersten Versen nichts stünde, was nicht ein alexandrinischer Jude schreiben konnte. Dies ist gewiß, aber ebenso gewiß ist auch, daß das, was hier aus der Logoslehre geboten wird, eine Auswahl ist, die bereits in Hinblick auf Jesus Christus getroffen ist, eine eigenthümliche Anordnung der Begriffe zeigt, und deßhalb schwerlich so von einem beliebigen Anhänger der Logoslehre getroffen worden wäre. Nachdem der Verfasser gesagt hat, was vom Logos in seinem Verhältniß zu Gott und zur Zeit gilt, hebt er hervor, was in seinem Verhältnis zur Welt gilt. Nichts, was geworden ist, ist ohne ihn geworden [4]). Diese negative Wen-

---

[1]) Indem sie ihn für ein bloßes himmlisches Wesen, einen Äon halten.

[2]) Indem sie eine natürliche Harmonie zwischen ihm und dem Kosmos, resp. den ἴδιοι, voraussetzen.

[3]) Indem sie den λόγος (den ἄνω Χριστός) und den Jesus spalten; siehe den 1. und 2. Brief.

[4]) Das ὃ γέγονεν auf das Folgende zu beziehen, verwickelt in unlösbare Schwierigkeiten.

endlich ist es, wenn dann noch hinzugefügt wird, daß er in sein Eigenthum gekommen ist, d. h. zu dem Volk Israel. Aber die Tragik des Erfolges erscheint nur verstärkt: die Seinen nahmen ihn nicht auf. Der allgemeine Satz: τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν, hat also seine concrete Präcisirung in den Sätzen empfangen, daß der, von dem Johannes als dem Lichte gezeugt hat, in die durch ihn geschaffene Welt gekommen ist, aber mit dem tragischen Erfolg, daß die „Welt" ihn nicht erkannt hat, und daß er sogar von dem Volke des Eigenthums verworfen worden ist.

Aber nur diesen Mißerfolg zur Aussage zu bringen, hätte den Thatsachen nicht entsprochen. Der Verfasser fügt deshalb bei, daß bei einigen ein herrlicher Erfolg die Frucht des Kommens gewesen ist. Die, welche meinen, es handle sich im Prolog bis zu Vers 14 um den „λόγος ἄσαρκος", gerathen angesichts der Verse 12 u. 13 in besondere Schwierigkeiten. In Wahrheit zeigen eben diese Verse, daß der Verfasser keine fortlaufende Geschichte des Logos erzählen wollte, sondern sagen, wer er ist und welches Verhältniß der erschienene Logos zur Welt hat. So ergänzt er denn den tragischen Erfolg durch die Erklärung, daß das Kommen des Logos in die Welt den Gläubigen die Kindschaft gebracht habe, die sie durch eine Geburt aus Gott [1]) erwerben [2]). Damit ist der zweite Ruhepunkt im Prolog gewonnen. Aber nun soll drittens das, was schon längst stillschweigend vorausgesetzt war, zur deutlichen Aussage kommen. Nachdem der, der als Logos bekannt ist, nach Wesen und Wirkung bezeichnet worden ist, soll er nach seiner geschichtlichen Erscheinung, die von Anfang an dem Verfasser vorschwebte, bestimmt werden. Parador waren schon die Aussagen von Vers 9 ab, wenn man an den geläufigen Logosbegriff denkt;

---

lich die Übersetzung kaum möglich; endlich empfiehlt sie sich auch deßhalb nicht, weil sie ἡ σκοτία zu einem Activum macht.

[1]) Man beachte das „ἐκ", s. oben S. 203.

[2]) Näheres über die Verse 12 u. 13 gehört nicht hierher. Die vorkanonische LA. ὃς ... ἐγεννήθη entspricht dem johanneischen Sprachgebrauch nicht ganz und ist daher, obschon sie höchst wahrscheinlich dem Justin bekannt war, wohl zu verwerfen.

denn wie kann dieser Logos in die Welt „kommen“, und wie können ihn die Seinigen nicht aufnehmen? Aber das Paradoxeste folgt nun: „Und der Logos wurde Fleisch“. Der Verfasser sagt nicht „er war Fleisch“ oder „er wurde Mensch“. Jenes sagt er nicht, weil der Logos nicht immer Fleisch gewesen ist, dieses nicht, weil „Fleisch“ der stärkere Gegensatz zu „Logos“ ist. Aber das ἐγένετο ist nicht so zu verstehen, daß er nun erst von dem „λόγος ἄσαρκος“ zu dem „λόγος ἔνσαρκος“ übergeht, sondern die geschichtliche Thatsache, die in ihren Wirkungen schon von Vers 5 ab ins Auge gefaßt war, wird nun besonders hervorgehoben.

Der Logos ist wirklich Fleisch geworden und hat unter uns gezeltet. Hatte der Verfasser in Vers 12 u. 13 von der subjektiven Folge gesprochen, welche die Erscheinung für die Gläubigen hatte, so feiert er hier die Erscheinung selber, bevor er ihren Ertrag für uns noch einmal zum Ausdruck bringt: „Wir schauten seine Herrlichkeit, nicht die Herrlichkeit des „λόγος“, sondern die Herrlichkeit des „λόγος ἐν σαρκί“. Daß diese „δόξα“ qualitativ die göttliche ist, liegt schon im Namen; aber weil sie an einem Menschen erschaut worden ist, wird sie beschrieben als die δόξα eines Eingeborenen vom Vater her. Nur in der Form eines Gleichnisses führt der Verfasser den Begriff der Sohnschaft ein, und er führt ihn erst ein, nachdem er über die irdische Erscheinung keine Zweifel gelassen [1]). In den Worten: „πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας“ liegt der Übergang von dem objektiven Eindruck zum subjektiven Erfolg. Der Erschienene ist voll Gnade und Wahrheit (d. h. vollkommene Gotteserkenntniß = φῶς). Dieser Thatbestand, der in dem, was die Person ist, seine objektive Begründung hat, bestätigt sich subjektiv: „denn aus seiner Fülle haben wir alle empfangen und zwar Gnade in immer höherem Maße“ (V. 16) [2]). Aus seiner Fülle haben wir sie em-

[1]) Daß μονογενὴς υἱός in Vers 14 nur als Gleichniß eingeführt ist, darüber sollte kein Zweifel sein. Man könnte aber wohl annehmen, daß es den Begriff ὁ μονογενὴς υἱός (V. 18) einleiten sollte und daß sich der auffallende Artikel „ὁ“ hier aus dem vorhergegangenen Gleichnisse erklärt. Leicht ist aber diese Annahme nicht; eben deßhalb ist die LA. μονογενὴς θεός vorzuziehen.

[2]) Den zwischenliegenden Vers 15, der als Parenthese zu verstehen ist, lasse ich bei Seite: Er ist eingeschoben — aus demselben Grunde wie die Verse

pfangen; denn durch Moses wurde (nur) das Gesetz gegeben; aber durch Jesus Christus wurde (uns) die Gnade und die Wahrheit.

Nun erst ist der Name, der vom ersten Verse an über dem Prologe schwebte, der Name Jesu Christi, enthüllt. Der Verfasser ist wie ein Mystagoge verfahren. Indem er die enthüllte Wahrheit feiert, hat er den, der sie gebracht hat, in stufenmäßigem Gange enthüllt, nicht indem er seine Geschichte erzählte, sondern indem er immer deutlicher ihn als den, der er ist, und der als geschichtliche Person bekannt ist, vor die Seele stellte. „Fragst du, wer er ist — er heißt Jesus Christ". Zugleich aber liegt eine bemerkenswerte Wendung in dem Fortgang der Ausführung darin, daß er von Vers 14 ab die Aussagen über die Person, die in der ersten Hälfte als Behauptungen vorgetragen waren, nun aus dem subjektiven Eindruck und Erfolg begründet. Er schließt mit dem Zeugniß, welches wir bereits oben zusammengefaßt haben: Eine geschichtliche Person wie Moses, Jesus Christus, hat die volle Gotteserkenntniß, welche nach Form und Inhalt dem Gesetz gegenüber steht, offenbart und auf Erden zu Bestand gebracht; er ist — weil nie ein Mensch Gott geschaut hat — der einzig und innigst mit Gott, von dem er stammt, verbundene „Gott", zu dem er zurückgekehrt ist und bei dem er weilt. — Damit ist das Thema der Geschichtserzählung erreicht. Vom Logos aber ist in diesen entscheidenden Versen nicht mehr die Rede, sondern von Jesus Christus, dem μονογενὴς θεός.

3.

Welche Resultate ergeben sich aus der Analyse des Prologs im Vergleich mit der des Evangeliums?

1) Unmöglich kann der Evangelist der Erste gewesen sein, der den Logosnamen für Jesus (resp. für den Messias) gebraucht hat, vielmehr muß er ihn als eine verständliche, resp. gebräuchliche

---

6 bis 8 —, um das „Jesus Christus" des 17. Verses vorzubereiten. Was der Täufer in der Geschichte bedeutet mit seinem Zeugniß: „Dieser ist es", das bedeuten die Verse 6—8 u. 15 in der Ökonomie des Prologs.

Bezeichnung vorgefunden haben [1]). Andernfalls erklärt sich die Art seiner Einführung nicht [2]).

2) Blickt man auf die Ausführungen im Prolog, so ergeben sich drei Möglichkeiten in Bezug auf die Wahl des Ausdrucks. Er kann gewählt sein, entweder um hellenistische Leser in das Verständnis der Person Jesu Christi, des Sohnes Gottes, einzuführen (sie für dieses Verständnisses vorzubereiten), oder um eine falsche Auffassung der Gleichung „Jesus Christus = Logos" zu berichtigen, oder um die Lehre von dem aus Gott geborenen präexistenten Jesus Christus durch objektive Begründung sicher zu stellen. Die beiden ersten Möglichkeiten schließen sich nicht aus, sondern liegen sich, zumal da die Bezeichnung „ὁ λόγος" für Christus bekannt war, so nahe, daß man sie in Eins zusammenfassen darf. Beide lassen sich aus dem Prolog als Zwecke erweisen. Stellt man sich auf den Standpunkt eines hellenistischen Lesers, so steht nicht, wie für uns, im Prolog Paradoxes voran, sondern die Entwicklung schreitet umgekehrt von Bekanntem zu Paradoxem; sie hält also einen Gang inne, wie er angemessen ist, wo es sich um Vorbereitung und Einführung handelt. Zugleich aber läßt sich schwerlich verkennen, daß es dem Verfasser darum zu thun ist, die richtige Auffassung vom Logos ans Licht zu stellen in seinem Verhältniß zu Gott und zur Welt sowie in seiner geschichtlichen Erscheinung. Hier müssen Vorstellungen geherrscht haben, die er für bedenklich hielt. Der erste Brief erhebt das über jeden Zweifel. Was die dritte Möglichkeit betrifft, so haben wir sie oben (S. 216) für „scheinbar" erklärt. Allein sieht man näher zu, so ist sie wirklich nur scheinbar. Hätte der Verfasser die Frage, warum es von Jesus gilt, daß er präexistirter, aus Gott geborener Sohn ist, objektiv beantworten

[1]) So richtig O. Holtzmann, a. a. O. S. 91, Weizsäcker a. a. O. S. 531.

[2]) Weizsäcker (S. 532 f.) und H. Holtzmann (Handcommentar S. 32) meinen einräumen zu müssen, daß den Christen die Uebertragung des Logosnamens auf Jesus und damit die Annahme der Logoslehre überhaupt dadurch erleichtert war, daß die evangelische Verkündigung „ὁ λόγος τοῦ θεοῦ" hieß. Das ist möglich; allein beweisen läßt es sich nicht. In dem 4. Evangelium wenigstens ist keine Verbindungslinie zwischen dem persönlichen Logos und dem Logos als Gnadenbotschaft Gottes (evangelische Verkündigung) gezogen.

wollen, so hätte er die Ausführung nicht so schließen können, wie er es Vers 14—18 thut. Außerdem richtete er sich an solche, die den Begriff des Logos voraussetzten und ihm entgegentrugen. Also nicht die objektive Begründung war controvers, sondern das Subjekt, um das es sich handelte, war nicht sicher und zutreffend bestimmt. Endlich giebt der Verfasser in dem Evangelium nirgendwo eine „objektive" Begründung der Sohnschaft Jesu aus Gott, obgleich er eine Begründung giebt. Er giebt nur die Begründung, die er Vers 16—18 als Schluß seiner Einleitung vorgetragen hat [1]).

3) Die geläufige Vorstellung vom Logos hat der Verfasser nicht nur verarbeitet und umgestaltet, sondern ihr die Person Jesu Christi als μονογενὴς θεός substituirt. Die Verarbeitung und Umgestaltung wird zugestanden, und es ist nicht nöthig, viele Worte zu verlieren. Wer den Vater völlig selbständig neben dem Sohn in der Welt wirken läßt, von einem Zuge des Vaters zum Sohne spricht, vom Logos behauptet, er sei Fleisch geworden, der hat die philonische und jede uns sonst bekannte Logoslehre verlassen, resp. sie aufs gründlichste umgearbeitet. Allein damit ist noch nicht genug gesagt. Beachtet man 1) daß der Verfasser Vers 18 nicht sagt: ὁ λόγος σαρκωθεὶς ἐξηγήσατο, sondern μονογενὴς θεὸς (ὁ μονογενὴς υἱός) ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς ἐκεῖνος ἐξηγήσατο, 2) daß er in seinem ganzen Evangelium nie auf den Logos zurückkommt, sondern vom „Sohne", „dem Menschensohn", „dem Gottessohn" spricht, 3) daß die Unterscheidung von ὁ λόγος und σάρξ in der Erlöserpersönlichkeit im Evangelium ebenso wenig zu finden ist, wie die Vorstellung der Präexistenz eines λόγος ἄσαρκος, 4) daß in dem Evangelium in unbefangenster Weise vom ὁ λόγος τοῦ θεοῦ im Sinne der Gnadenbotschaft Gottes gesprochen wird [2]), so kann man

[1]) Meint man dennoch, dem Verfasser sei es um eine vernünftige Begründung der Präexistenz und Göttlichkeit Christi zu thun gewesen, so hätte diese für seine eigentliche Darstellung doch keine größere Bedeutung gehabt, als die Theorie von der Jungfraungeburt für die Darstellung des Matthäus und Lucas.

[2]) Der Versuch von Wendt, Lehre Jesu I S. 306 f., den Logos des Prologs nach den Stellen zu bestimmen, wo im Evangelium ὁ λόγος τοῦ θεοῦ vorkommt, scheint mir nicht geglückt.

sich dem Schlusse nicht entziehen, daß der Verfasser sich die Aufgabe im Prolog gestellt hat, dem Logosbegriff den Begriff des Sohnes Gottes, der Gott von Art ist, zu substituiren — nicht so zu substituiren, wie man ein Richtiges an die Stelle eines Falschen stellt, sondern so, wie man ein Bestimmtes an die Stelle eines Unbestimmten rückt. Ist das Bestimmte gewonnen, so hat man das Unbestimmte nicht mehr nöthig. Für den Metaphysiker, den des 1. und den des 19. Jahrhunderts, freilich ist „Sohn Gottes" „μονογενὴς θεός" der vage Begriff und ὁ λόγος der determinirte; aber daß für den Evangelisten das Umgekehrte der Fall gewesen ist, zeigt der Prolog für sich, das Evangelium für sich und zeigt das Verhältniß, in dem beide zu einander stehen [1]). Auch schließt das Evangelium nicht mit dem Satze: „Damit ihr glaubt, Jesus sei der Logos", sondern „der Christus, der Sohn Gottes".

4) Ist es erwiesen, daß der Evangelist dem Logos den Sohn Gottes Jesus Christus substituirt hat, so darf man die johanneische Logoslehre weder eine „Hilfsvorstellung" nennen, noch gar behaupten, daß die Daten der johanneischen Weltanschauung durch

---

[1]) Aus dem Brief erkennt man, wie konstant die Lehrweise des Verfassers gewesen ist. Auch hier steht ὁ λόγος (τῆς ζωῆς) voran; auch hier ist nicht τὸ φῶς, sondern ἡ ζωή der höchste Ausdruck; auch hier wird der Logosbegriff sofort determinirt: „Das ewige Leben" — nicht der Logos oder das Licht ist genannt — „war beim Vater"; auch hier endlich schließt der volle Ausdruck: „ὁ πατὴρ καὶ ὁ υἱὸς αὐτοῦ Ἰησοῦς Χριστός" die Ausführung ab, und nun heißt Jesus nicht mehr der Logos, sondern, wie im Evangelium, wird von ὁ λόγος τοῦ θεοῦ im neutralen Sinn gesprochen. Dieses merkwürdige Verfahren erklärt sich dann aufs beste, wenn „ὁ λόγος" in den Kreisen, für die der Verfasser schrieb, die bevorzugte Bezeichnung Jesu gewesen ist, unter der man ihn kannte und feierte, wenn der Verfasser sie gelten ließ, aber doch das Bedürfniß fühlte, sie zu determiniren, um dann selbst nur den determinirten Begriff zu brauchen. Höchst beachtenswerth ist es dabei, daß sich auch in den christlichen Stücken der Offenbarung derselbe Thatbestand findet. Jesus Christus heißt der Sohn Gottes (2,18) und spricht, wie im Evangelium, von seinem Vater (2,27; 3,5. 21); ὁ λόγος (οἱ λόγοι) τοῦ θεοῦ wird in der Regel neutral gebraucht; aber einmal — an entscheidender Stelle — heißt es: καὶ κέκληται τὸ ὄνομα αὐτοῦ · Ὁ λόγος τοῦ θεοῦ (19,13). Eine Determinirung war hier nicht nöthig, da sie sich aus dem Zusammenhang von selbst ergab. Als den göttlichen Logos müssen die Leser Jesum gekannt und gefeiert haben.

sie in lebendige Verbindung gebracht werden. Es wird aber auch unglaublich, daß die Worte Jesu im Evangelium zum Teil ihren Ursprung in der Logoslehre haben. Eine „Hilfsvorstellung" ist die Logoslehre nicht, weil sie nirgends zu Hilfe gerufen wird, wo man sie erwartet; sie ist vielmehr dem Verfasser geboten gewesen, und er hat sie benutzt, um zum Heiligthum des Evangeliums zu führen, also wirklich als Einleitung. Hätte ferner die Logoslehre gar die Bedeutung, die Daten der johanneischen Weltanschauung in eine lebendige Verbindung zu bringen, so mußte sie in den Reden Jesu mindestens deutlich vorausgesetzt werden. Das ist aber nicht der Fall; diese verhalten sich vielmehr zu ihr ganz disparat. Damit ist aber auch erwiesen, daß die Reden nicht aus der Logoslehre stammen. Sie reicht genau bis an den Punkt, wo die Bezeichnung des Erlösers als Jesus Christus und als μονογενὴς ϑεός eintritt. Wie eine Logoslehre aussieht, die wirklich die lebendige Verbindung aller Teile einer Weltanschauung darstellt, das kann man aus den Werken der Apologeten des 2. Jahrhunderts lernen. Aber wie verschieden ist ihre Weltanschauung von der des 4. Evangelisten! Für sie existirt wirklich nur der Logos, und Jesus Christus ist eine seiner Erscheinungsformen — wenn sie es überhaupt für nöthig erachten, diese Erscheinungsform zu nennen. Für den 4. Evangelisten dagegen existirt Jesus, der Christ, der Sohn Gottes. Weil er aus seiner Fülle Gnade und Wahrheit geschöpft hat, weiß er, daß dieser Jesus der Messias von oben ist, ἐκ τοῦ ϑεοῦ. Weil er das weiß, weiß er auch, daß dieser Jesus war, bevor er wurde. Eben deßhalb kann er seinerseits die Spekulation aufnehmen, die Andere begonnen haben und ihn mit dem Logos identificiren. Aber er nimmt diese Spekulation auf, weil er sie — sie berichtigend und umgestaltend — als Einführung in das benutzen kann, was er von diesem Jesus zu predigen und zu verkündigen hat: daß er der Sohn Gottes ist. Gewiß, die johanneische Theologie hat Elemente, die nicht ohne Rekurs auf den Hellenismus geschichtlich verständlich sind; die Art, wie Glauben, Erkennen und Leben verknüpft sind, scheint mir nicht jüdisch; aber wer die Logoslehre für den Schlüssel zum Verständniß des vierten Evangeliums erklärt, muß zuvor aus den Reden Jesu im Evan-

gelium und den übrigen Reden eine Reihe von Fragen und Problemen abstrahiren, die der Evangelist selbst entweder gar nicht gestellt oder anders als mit Hilfe der Logoslehre beantwortet hat. Er hat sie nicht gestellt, weil ihm die Eigenart des Messias als des himmlischen Menschensohns kein metaphysisches Problem gewesen ist, und weil er das ἐκ θεοῦ εἶναι und die Präexistenz von ihm bezeugen konnte, ohne in philosophische Skrupeln zu gerathen. Von einem „Logosevangelium" zu sprechen und den Jesus des 4. Evangeliums als „Logos-Christus" zu bezeichnen, ist daher irreführend. Der Jesus der Apologeten ist der „Logos-Christus". Sie stehen, in ihrer Zeit beurteilt, auf einem vor der Vernunft haltbaren Standpunkt. „Wenn ihr das Wort den Sohn nennt", läßt Celsus seinen Juden gegen die Christen sagen, „so stimmen wir euch bei". Der 4. Evangelist hat aber nicht das „Wort" den „Sohn" genannt, sondern er hat Jesum so genannt und hat diese Bezeichnung durch die andere „das Wort" vorbereitet. Dabei hat er nicht gesorgt, ob alle Züge, die von dem geschichtlichen Jesus gelten und die er selbst anführt, mit dem gewöhnlich vorausgesetzten Inhalt des Begriffs „Logos" stimmten. Oder stimmt es, daß der Vater dem Sohn später noch größere Werke zeigen wird? daß er neben dem Sohne wirkt und zu diesem zieht? Gewiß nicht; aber alle Züge stimmen damit, daß Jesus selbst „ὁ λόγος τῆς ζωῆς" ist.

5) Jedoch, wird man einwenden, in dem 4. Evangelium stehen die Worte: ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο. Wo sie stehen, ob im Prolog oder in der geschichtlichen Darstellung, ist völlig gleichgiltig: sie haben überall dasselbe Gewicht, und dieses Gewicht ist ein absolutes. Wer sie geschrieben hat, der hat in ihnen den Schlüssel zu seiner theologischen Weltanschauung dargeboten; denn die Worte sind so gewaltig, daß sie schlechterdings nicht an die zweite Stelle gerückt werden dürfen. Also ist es a priori gewiß, daß die Theologie des 4. Evangelisten von hier aus zu verstehen ist. Der Monotheismus, der Gegensatz von λόγος und σάρξ, und die Thatsache: ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, sind dieser Theologie zu Grunde zu legen.

Dieses Apriori erscheint in der That das stärkste Gewicht zu besitzen. Allein bei genauerer Erwägung ist ihm keine Folge zu geben.

Der geschichtliche Christus der Grund unseres Glaubens.

Von

W. Herrmann.

Das obige Thema habe ich in der Zeitschrift „Beweis des Glaubens“ (1889—90) in Auseinandersetzungen mit v. Nathusius und Grau behandelt. Ich hatte dabei an die Angriffe dieser Theologen auf meine früheren Ausführungen angeknüpft. Die Verhandlung mit Grau im „Beweis des Glaubens“ fortzusetzen, bin ich leider dadurch verhindert worden, daß meine Zeit durch unsere Zeitschrift beansprucht wurde. Mitgewirkt hat dabei auch der Umstand, daß Grau in seinem letzten gegen mich gerichteten Aufsatz Darlegungen von Kaftan mit den meinigen zu einem Angriffsobjekt verbunden hatte. Denn so sehr ich mich auch mit Kaftan in der Hauptsache verbunden weiß, so giebt es doch auch zwischen uns theologische Differenzen, die es als unthunlich erscheinen lassen, mir kurzweg die Vertretung seiner Sätze oder ihm die der meinigen zuzuschieben. Vor Allem aber ging das nicht an im Verfolg einer solchen Wechselrede, wie ich sie mit Grau begonnen hatte. Denn wenn dabei etwas Nützliches herauskommen soll, so ist es nöthig, daß sich jeder der Streitenden auf das Strengste an die Thesen hält, die der Gegner zur Verhandlung dargeboten hat. Ich hatte das gethan; Grau ist leider davon abgewichen. Es ist mir daher schon deshalb nahe gelegt, das Thema in anderer Form weiter zu erörtern. Zu meiner großen Freude haben auch andere die Wichtigkeit der Frage empfunden. Oppenrieder (Neue Kirchliche Zeitschrift 1891, S. 312 ff.), Ewald (Der geschichtliche Christus und die synoptischen Evangelien. Leipzig 1892) und vor Allen Kähler (Der sogenannte historische Christus und der geschichtliche, biblische

Christus. Leipzig 1892) sind mit zum Theil scharfer Wendung gegen mich darauf eingegangen. Es wird sich immermehr herausstellen, daß auf dem Boden dieser Frage der Streit zwischen der neuen theologischen Position, die man die Ritschl'sche Schule nennt, und den andern theologischen Gruppen entschieden werden wird. Wer innerhalb der evangelischen Theologie der Gegenwart seine Stellung nehmen will, hat an diesem Punkte die wichtigste Entscheidung zu treffen.

Der Streitpunkt ist die alte Frage der Reformation: wie werde ich dessen gewiß, daß ich einen gnädigen Gott habe? In der christlichen Kirche ist keine andere Antwort darauf möglich als: durch Jesus Christus. Aber diese Antwort treibt zu einer neuen Frage. Es fragt sich, wie wir gegenwärtig Jesus Christus als den Grund des Glaubens erfassen, daß es einen Gott giebt, der uns aus aller Noth und Sünde herausführen will. Daß uns die h. Schrift dazu dient, ist für evangelische Christen selbstverständlich. Aber sie hilft uns nur, wenn wir sie richtig gebrauchen. Aus der katholischen Kirche haben wir einen doppelten Gebrauch der h. Schrift übernommen. Sie dient uns als Gesetzbuch religiöser Lehre und als Erbauungsbuch. Die evangelische Kirche ist der Ueberzeugung, daß sie in beiden Beziehungen mit dem Erbe der alten Kirche erst rechten Ernst mache, denn sie hat die Bibel dem Volke gegeben und will in ihrer Lehre sich streng an den Ausdruck des Glaubens binden, den die h. Schrift bezeugt. So gebraucht sie die h. Schrift, weil sie davon überzeugt ist, daß durch dieses Buch Gott zu uns redet. Aber in der evangelischen Kirche hat sich noch ein dritter Gebrauch der h. Schrift ausgebreitet. Sie wird gebraucht als eine Urkunde geschichtlicher Zustände, die der Gegenstand historischer Forschung sind. Daß diese wissenschaftliche Arbeit aus dem Triebe des Glaubens entsprungen sei, dessen theuerster irdischer Besitz die Bibel ist, wird sich schwerlich behaupten lassen. Aber sie hat in der evangelischen Theologie eine solche Macht gewonnen, weil sich das Glaubensinteresse evangelischer Christen mit ihr verbinden kann. Denn sobald wir uns davon überzeugt haben, daß mit den Mitteln der Geschichtsforschung überhaupt etwas auszurichten ist, werden wir auch, je theurer uns die Bibel ist, wünschen müssen, daß diese Mittel bei

ihr gebraucht werden. Es kann dem Glauben nicht gleichgiltig sein, ob das Beste gethan wird, um gerade auf diesem Gebiete das nachweisbar Wirkliche klar zu stellen. Auf jeden Fall würde evangelischer Glaube es nicht vertragen können, wenn er sich eingestehen müßte, daß er um seinetwillen die Forschung nach der Wahrheit aufhalte. Das will auf allen Seiten der evangelischen Theologie niemand.

Aber der Aufschwung der historischen Forschung hat nun hier ähnlich gewirkt, wie die gewaltige Entwicklung der Technik auf sozialem Gebiete. Was in unserm Jahrhundert die Gesellschaft durch die Siege der Industrie über die Naturkräfte gewinnt und leidet, wiederfährt der Kirche durch die historische Forschung. Die Mittel zum Leben werden unablässig gemehrt; aber das Lebendige selbst, das genährt werden soll, hat an Kraft verloren und sieht sich außer Stande, die neuen Verhältnisse zu beherrschen. Wie die Industrie dem Staate über den Kopf gewachsen ist, so die historische Forschung der systematischen Theologie. Der Glaube der Christenheit, dem die historische Forschung dienen sollte, sieht sich durch sie in seinen Grundfesten bedroht. Die Bibel, deren Reichthümer erschlossen werden sollten, wird in dem Betriebe dieser Arbeit etwas Anderes, als der Glaube an ihr zu haben meinte. Es ist daher wohl zu verstehen, wenn sich bei ernsten Christen eine tiefe Verstimmung gegen die Wissenschaft festsetzt, die den Boden, auf dem die Kirche steht, rücksichtslos unterwühlt. Die Verstimmung wird dadurch noch gemehrt, daß viele Arbeiter dieser Wissenschaft, obgleich sie Theologen heißen, bei der Darlegung ihrer Ergebnisse nichts davon verspüren lassen, daß ihnen die Noth des Glaubens zu Herzen geht. Aber die Kraftlosigkeit müßte bei uns schon überhand genommen haben, wenn wir diese Erscheinung als den Hauptschaden anklagen wollten. Der Hauptschaden ist vielmehr das unvermeidliche Ergebnis der historischen Forschung, daß der Kirche, die sie zuläßt, die Bibel nicht das bleiben kann, was sie nach katholischen Grundsätzen ist, das Gesetzbuch religiöser Lehre.

Manchen scheint dieser Satz zu weit zu greifen. Er wird auch dadurch erst richtig begrenzt und in seinem richtigen Sinn gesichert, daß daneben beachtet wird, was trotzdem die h. Schrift der Kirche

bleibt. Sie behält in der Kirche die Herrschaft. Es wäre lange nicht genug, wenn wir die Bibel nur als das unvergleichliche Erbauungsbuch würdigen wollten. Für einzelne Christen mag das ausreichen, für eine Kirche, die Knochen hat und sich nicht in ein undogmatisches Christentum auflösen will, reicht es nicht aus. Die Bibel bleibt uns das Wort Gottes, weil sie uns den Grund des Glaubens darreicht und uns den Glauben selbst in seiner Vollendung zeigt. Aber trotzdem ist es nöthig, es unumwunden auszusprechen, daß für keinen von uns die h. Schrift noch das Gesetzbuch religiöser Lehre sein kann. Wer sie unter uns noch als solches gebraucht, handelt gegen seine Ueberzeugung, wenn er sich dessen vielleicht auch nicht bewußt ist.

An einzelne Ergebnisse der historischen Forschung brauchen wir nicht zu erinnern. Das Entscheidende ist die Thatsache, daß sie überhaupt auf die biblischen Bücher erstreckt wird. Denn sobald das geschieht, wird an diesen Büchern etwas vorgenommen, was gegenüber dem Gesetzbuch des Glaubens absolut unzulässig ist. Unantastbar und unerschütterlich muß das sein, dem der Gehorsam des Glaubens gelten soll. Müßte ich mir daher sagen, daß dieser Gehorsam der h. Schrift gebühre, so würde ich gegen die historische Forschung, die sich ihrer bemächtigen will, wie gegen den Teufel kämpfen. Thut das die evangelische Kirche? Es giebt keine Gruppe der evangelischen Theologie, die die Kraft und Entschlossenheit dazu aufbrächte. Ob man sich in der Kritik möglichst konservativ oder möglichst radikal verhält, trägt für die Hauptsache gar nichts aus. Ein Gesetzbuch des Glaubens verträgt überhaupt keine Kritik, weder an seinem Text, noch an seinem Inhalt. Es ist begreiflich, daß die christliche Gemeinde in weiten Kreisen den möglichst konservativen Kritikern besondere Gunst schenkt, weil sie von deren Arbeit den Eindruck empfängt, daß sie im Grunde alles beim Alten lasse. Umsomehr ist es die Pflicht solcher Kritiker die Gemeinde darüber aufzuklären, daß das ein Irrthum ist. Wenn die Wissenschaft überhaupt an die biblischen Bücher herantritt, so setzt sie hier, wie überall, ihren Gegenstand in Bewegung. Eine Wissenschaft, die ihren Gegenstand so ließe, wie sie ihn empfing, die nicht die bisherigen Vorstellungen darüber berichtigte, wäre ihres Namens nicht werth, des-

halb muß eine Kirche, die mit dem Gehorsam des Glaubens Ernst machen soll, die Macht, der sie unbedingt gehorchen will, dem Umbildungsprozeß der wissenschaftlichen Arbeit entrückt wissen. Der h. Schrift also, zu der die evangelische Kirche der Wissenschaft den Zugang verstattet, gehorcht diese Kirche nicht unbedingt.

Daß die Furcht vor der Gemeindeorthodoxie oder das Unvermögen, zu prinzipieller Klarheit vorzudringen, diese Thatsache verschleiert, ist ein schweres Uebel. Wir klagen über die Machtlosigkeit der evangelischen Predigt gegenüber dem modernen Geistesleben. Aber einige Schuld daran trägt doch auch die Kirche, die der Gemeinde gegenüber so thut, als ob der h. Schrift unbedingt gehorcht werden müsse, aber nicht den Muth findet, der Theologie die historische Arbeit an den biblischen Büchern zu verbieten. Diese Halbheit bleibt nicht verborgen. Sie lähmt nicht nur die Thatkraft bei den amtlichen Vertretern der Kirche, sondern schwächt auch das Vertrauen zu ihrer Verkündigung. Die orthodoxe Inspirationslehre hatte den Zaun um die Bibel gemacht, der die wissenschaftliche Forschung ausschloß. Moderne Theologen, wie Dieckhoff, Frank, Luthardt verstehen es nun vortrefflich, den Widersinn dieser Lehre darzulegen. Aber „unsere Alten" haben doch wenigstens das Bedürfniß der Kirche befriedigen wollen, die Autorität, der der Glaube unbedingt gehorchen soll, der Gemeinde als etwas Unantastbares zu zeigen. Die Modernen befriedigen dieses kirchliche Bedürfniß nicht. Denn Alles, was sie aus warmem Herzen über die Inspiration der h. Schrift sagen mögen, ist kirchlich wertlos, so lange es nicht zu der Schärfe der alten Lehre ausgeprägt ist und die Wissenschaft ausschließt, die Text und Inhalt der biblischen Bücher zum historischen Problem macht. Aber daß die Kirche infolge dessen in einer sehr schwierigen Lage ist, fühlen sie auch.

Aus dieser Noth erklärt sich die eigenthümliche Anwendung, die Frank von der Methode Schleiermachers machte. Für jeden einzelnen soll das Erlebniß seiner eigenen Wiedergeburt die Quelle sein, aus der die in der Geschichte unter sehr komplicierten Verhältnissen entstandenen Dogmen emporsteigen. Ebenso soll dieses Erlebniß die alles tragende Autorität sein, die dann schließlich auch die Autorität von Schrift und Bekenntniß in gewissen Grenzen legi-

timire. Aber ganz abesehen von dem theologischen Recht dieses Verfahrens [1]) wird sich Frank selbst nicht verbergen können, daß dem Bedürfniß der Kirche auf solche Weise nicht gedient ist. Denn es wird nicht viele Christen geben, die dem Bewußtsein von ihrer eigenen Wiedergeburt eine solche Tragkraft zutrauen dürfen. Die Meisten wissen sich vielmehr nur deshalb als wiedergeboren, weil sie sich von einer objektiven Macht gehalten wissen, an der sich ihr verzagtes Herz immer wieder aufrichten kann. Noch geringer wird, selbst unter den Theologen, die Anzahl derer sein, die den schwierigen Weg verfolgen können, auf welchem Franks Systeme den Leser von dem Bewußtsein der Wiedergeburt zu den alten kirchlichen Positionen oder auch zu einer Kritik derselben führen wollen. Das ganze Unternehmen Franks ist historisch sehr wohl verständlich als der Versuch, die Frage nach der Autorität, deren der um seine Existenz kämpfende Glaube bedarf, zu beschwichtigen durch den Hinweis darauf, daß ja der Glaube, wenn er überhaupt vorhanden ist, alles hat. Daß in der Noth dieser Zeit ein solcher Versuch aufkam, ist verständlich, und daß dadurch Manchen ein Gefühl der Sicherheit gegeben sein wird, wollen wir nicht bezweifeln. Aber es läßt sich doch nicht verdecken, daß die Kirche für den Glauben zu sorgen hat, der beständig um den Besitz seiner Güter kämpft. Dieser Glaube fragt nach dem völlig Gewissen, woran er sich schließlich zu halten hat, und nach der Autorität, die unbedingte Unterwerfung verlangt. Er weiß freilich von sich selbst, daß er nicht aus menschlicher Erwägung und Entschließung entspringt. Aber er tritt dennoch ins Leben als ein Akt des Gehorsams, der die Autorität kennt, der er unbedingt gehorcht. Wird daher dem Glauben die Autorität unklar, so wird er selbst kraftlos. Darüber kann kein Zweifel bestehen. Es wäre aber ganz vergeblich, wenn wir der Frank'schen Theologie eine runde klare

---

[1]) Daß eine solches Recht nicht besteht, ist von Gottschick (vergl. „Die Kirchlichkeit der sog. kirchl. Theologie" S. 121—52) und von Kaftan (vergl. „Die Wahrheit der christlichen Religion" 1888 S. 238—41) überzeugend nachgewiesen. Der sonderbar hochfahrende Ton, mit welchem Frank auf Gottschicks Kritik geantwortet hat, ist insofern nicht unerfreulich, als er die Vermuthung nahe legt, daß Frank sich selbst in seiner Position nicht mehr sicher fühlt.

Antwort darüber entnehmen wollten, worin der Glaube die unantastbare Norm seines Denkens finde. Wir sehen uns vielmehr immer wieder darauf zurückgewiesen, daß der Glaube sich klar werden müsse über das, was ihm eben mit seiner Existenz von Gott gegeben sei. Aber diese Existenz ist ein fortwährendes Entstehen. Und in diesem inneren Vorgang ist die Frage nach der Autorität nicht zu umgehen. Durch den Hinweis auf die h. Schrift kann Frank sie nicht erledigen, denn an dieser übt er Kritik. Die h. Schrift kann er nur noch dazu benutzen, daß er an ihr die Ergebnisse mißt, die er durch seine Forschungen über den Inhalt seines gläubigen Bewußtseins gewonnen hat. Wer aber der Meinung ist, daß er der aus dem Glauben geborenen Gedanken sich bemächtigt habe, mag sich noch so ernstlich vornehmen, seinen Gewinn an der h. Schrift zu normiren; unwillkürlich wird er sich doch bei der Auswahl und Behandlung der Schriftstellen durch eben das leiten lassen, was er angeblich einer höheren Instanz unterbreiten wollte. Die h. Schrift ist dabei nicht der unbestechliche Richter, sondern der gefällige Anwalt der Gedanken, die das gläubige Subjekt aus sich hervorgehen läßt. Gemildert wird dies Mißverhältniß nur dadurch, daß Frank, indem er diese Gedanken ans Licht führt, bereits die h. Schrift und das Bekenntniß vor Augen hat, womit sie später übereinstimmen müssen. Bei diesem Verfahren, das es in jedem einzelnen Falle zweifelhaft läßt, bei wem die letzte Entscheidung liege, ist es freilich nicht nötig, die h. Schrift mit den Prädikaten auszustatten, die ihre unantastbare Autorität außer Zweifel stellen würden. Frank hat diese Prädikate aufgegeben, wie wir alle. Aber er darf sich deshalb ebenso wenig wie wir der Frage entziehen, wo die gläubige Gemeinde die Autorität finde, der der Gehorsam ihres Glaubens gilt.

Die evangelische Theologie hat die historische Forschung in sich aufgenommen und sieht sich nun durch sie ihrer bisherigen Grundlage beraubt. Diese Beunruhigung kann jedoch für die evangelische Kirche ein Segen werden, wenn sie nämlich Kräfte des Glaubens in uns aufruft. Die destruktiven Folgen der historischen Forschung können aber auf den in der evangelischen Gemeinde vorhandenen Glauben sehr verschieden wirken. Eines freilich wird sicher ein-

treten. Der Glaube wird es immer schmerzlich empfinden, wenn etwas, das mit seinem eigenen Leben verbunden war, zerstört wird. Es wäre daher seltsam, der evangelischen Gemeinde zuzumuthen, sie solle es gleichgiltig mit ansehen, wenn die Vorstellung, daß die h. Schrift das unantastbare Gesetzbuch religiöser Lehre sei, rettungslos zerfällt. Denn diese Vorstellung hat dem Glauben von Generationen evangelischer Christen einen Halt gegeben. Ihrem Untergange würden wir daher nnr dann gleichmüthig zusehen können, wenn wir, was Andere davon gehabt haben und noch haben, nicht mehr nachempfinden könnten. Nach hundert Jahren wird vielleicht schon ein entwickelter historischer Sinn dazu gehören, um dieses Nachempfinden fertig zu bringen. Jetzt dagegen würde unser Glaube leblos sein, wenn es uns fehlte.

Es ist nur natürlich, wenn jener Schmerz in der Gemeinde den Wunsch erzeugt, es möge die wissenschaftliche Arbeit, die ihr Unruhe gemacht hat, abgewiesen werden. Wenn evangelische Christen sich zu einem solchen Widerstande aufraffen, so ist auch an dieser Kraftäußerung der Glaube betheiligt. Aber auf die Dauer ist diese Haltung bei uns nicht möglich. Denn unser Glaube hält es nun einmal mit der Wahrheit und deshalb auch mit der Forschung nach der Wahrheit. Es ist daher ganz aussichtslos, evangelische Christen dadurch schützen und beruhigen zu wollen, daß man ihnen einredet, mit der Bibel dürfe sich die historische Forschung nicht befassen. Denn dadurch wird etwas in sie eingeführt, was gegen den eigenen Trieb ihres Glaubens geht und durch dessen Kraft, wenn sie nicht erstickt wird, wieder ausgestoßen werden muß. Noch verwerflicher wäre es freilich, der Gemeinde vorzureden, daß die historische Forschung ohne Schaden zugelassen werden dürfe, weil sie, wenn nur richtig ausgeübt, die in der gläubigen Gemeinde ererbte Vorstellung von der Bibel nicht erschüttere. Solches Reden würde bei einem Theologen unserer Zeit kaum etwas anderes sein können als bewußte Unwahrheit, und würde auch von den Ungelehrten bald als solche erkannt werden. Wenn solche Unternehmungen einen positiven Erfolg haben, so kann es nur der sein, daß der in der Gemeinde rege Glaube in den Katholicismus zurückgeführt wird. Dann werden freilich evangelische Christen beruhigt,

aber um den Preis, daß sie im Wesentlichen katholisch gemacht werden. Denn ein Glaube, der sich gegen die Wahrheit verhärtet und den Kampf mit der Forschung nach der Wahrheit aufnimmt, ist katholischer Glaube. Er wird immer die Frucht des Strebens sein, die Bibel als das Gesetzbuch religiöser Lehre vor der historischen Forschung zu retten. Deshalb hat in den wilden Gewässern, die in dieser Krisis über die evangelische Kirche gehen, Rom seine Netze ausgespannt. Wir dürfen aber hoffen, daß die Fangzeit schon vorüber ist.

Neben jenem Trotz, der zu katholischem Glauben ausreifen muß, ist noch eine andere Kraftäußerung unseres Glaubens möglich. Er kann sich darauf besinnen und besinnt sich, Gott sei Dank, darauf, daß er jene Vorstellung von der Bibel als einem Gesetzbuch religiöser Lehre aus dem römischen Bereiche mitgebracht hat, in dem seine Wiege stand. Dann muß sich ihm die Frage aufdrängen, ob es seine Sache sei, für ein solches Palladium zu kämpfen, und zwar gegen das, was doch mit seinem eigenthümlichsten Triebe verwandt ist, gegen die Forschung nach der Wahrheit. Sowie aber unser Glaube sich diese Frage vornimmt, geht es bald weiter zu der Erkenntniß, daß jene ererbte Verstellung überhaupt nicht zu evangelischem, sondern zu katholischem Glauben paßt. Dann lohnt es sich nicht, für sie zu kämpfen. Es muß vielmehr unser Glaube selbst sie mit fester Hand ausscheiden und das an ihre Stelle setzen, was längst im Stillen ihm als wahrer Halt gedient hat. Daß die Zeit dazu gekommen ist, ist mit Händen zu greifen. Denn solche Scenen der Rathlosigkeit und Verwirrung, wie sie die kirchlichen Versammlungen mit ihren Verhandlungen über die Inspirationslehre gezeigt haben, wird die evangelische Kirche nicht lange ertragen.

Das katholische Christenthum bedarf der Vorstellung, daß die Bibel das Gesetzbuch religiöser Lehre sei. Denn es legt der gehorsamen Unterwerfung unter schwer glaubliche Sätze einen verdienstlichen Werth bei und den von Gott stammenden Lehren selbst eine geheimnißvolle Erlösungskraft. Ob und in welchem Umfange dabei nöthig sei, daß man sich die Lehre zu persönlicher Ueberzeugung aneigne, wird absichtlich unklar gelassen. Denn das klare

Dringen auf persönliche Ueberzeugung muß nothwendig dazu führen, daß die Unantastbarkeit des Lehrgesetzes und die Gehorsamspflicht ins Schwanken kommt. Dagegen wird konsequent der Gedanke fortgesetzt, daß die Autorität des Lehrgesetzes sicher sein müße. Diesem Zwecke dient die Annahme einer autoritativen Uebersetzung und Ausgabe der hl. Schrift, schließlich eines unfehlbaren Auslegers. Ohne diese Requisite läßt sich auch wirklich die Autorität des Lehrgesetzes schwer behaupten. Denn das wichtigste bei einer solchen Autorität ist doch, daß sie überhaupt praktisch anwendbar ist. Das wird ihr aber erst durch jene Mittel gesichert. Der Protestantismus hat eine solche Sicherung niemals in annähernd gleicher Weise erreicht. Vollends jetzt nach der Entkräftung der orthodoxen Inspirationslehre ist keine Spur mehr davon vorhanden. Aber der evangelische Glaube hat überhaupt von vornherein zu dem Lehrgesetz, das auch für ihn bestehen blieb, eine andere Stellung eingenommen als der katholische. Die gehorsame Anerkennung des Unverstandenen galt ihm nicht als verdienstlich. Für ihn bestand vielmehr die Forderung, daß die von Gott gegebene, durch die hl. Schrift dargereichte Lehre zu persönlicher Ueberzeugung angeeignet werde. Nicht in dem verdienstlichen Akte des Glaubens, sondern in dem zu persönlicher Ueberzeugung gewordenen Inhalt der Lehre sollte das Heil liegen. Aber dieses Dringen auf persönliche Ueberzeugung hat auch von Anfang an die Autorität des Lehrgesetzes untergraben und hat unvermerkt an seine Stelle etwas Anderes geschoben, was in der That eine Zeit lang als der Ausdruck der persönlichen Ueberzeugung derer gelten konnte, die in den Reformationskirchen aufwuchsen, das kirchliche Bekenntniß. In diesem Hergang hat die Eigenart des evangelischen Glaubens den Zwang besiegt, der ihr durch das katholische Erbe angethan war. Für einen Glauben, der persönliche Ueberzeugung sein soll, ist es nämlich ein unerträglicher Zwang, wenn er irgend einem Lehrgesetz unbedingt gehorchen soll. Will der Glaube nichts anderes sein als blinder Gehorsam, der gerade um so verdienstlicher sein soll, je fremder ihm der Inhalt des Lehrgesetzes ist; dann wird er allerdings nach einer möglichst praktischen und scharfen Anwendung dieses Gesetzes verlangen, wie dies jeder ernste katholische

Glaube thut. Ist dagegen der Glaube Gesinnung eines Menschen, der innerlich von der Wahrheit überwunden ist, so wird er nothwendig gleichgültig gegen ein Lehrgesetz, das ihn äußerlich binden will. Wohl wird gerade ein solcher Glaube in der hl. Schrift thatsächlich das Zeugniß eines Lebens finden, das unermeßlich reicher ist als das seine. Er wird deßhalb vor manchen biblischen Dingen, die ihm fremd geblieben sind, mit Ehrfurcht stehen bleiben; aber folgen kann er nur dem, was ihn innerlich überwindet. Auch in dem Zeitalter der Orthodoxie war die Regung des Glaubens nicht in dem dogmatischen Verfahren, das dem Gehorsam Folge geben sollte, sondern in der Freude an dem durch Gott befreiten Leben, das die hl. Schrift dem Glauben zeigt.

Aber der evangelische Glaube, der sich in solcher Weise von Anfang an der äußerlich bindenden Autorität erwehrt hat, kann der Autorität ebensowenig entbehren, wie der katholische Glaube. Denn wie dieser will auch er Gehorsam sein. Dann entsteht aber die Frage, wie das möglich sein soll, bei einem Glauben, der persönliche Ueberzeugung oder Gesinnung ist. Der unbedingte Gehorsam gegen ein Gesetz religiöser Lehre verträgt sich mit der Eigenart eines solchen Glaubens nicht. Es scheint aber, als ob sich überhaupt kein anderer Gehorsam damit vertrüge, als der gegen das sittliche Gesetz. In diesem sieht jeder, der es überhaupt versteht, den Ausdruck seines eigenen Willens. Deshalb ist der sittliche Gehorsam immer mit der Ueberzeugung von der Nothwendigkeit des Gesetzes verbunden. Wenn also von dem religiösen Gehorsam das Gleiche gelten soll, so muß er, wie es scheint, eine besondere Form des sittlichen Gehorsams sein. Die Vorstellungen, denen er sich unterwirft, werden in persönlicher Ueberzeugung angeeignet werden können, wenn ihr Zusammenhang mit der sittlichen Forderung eingesehen werden kann. Derselbe Gehorsam, der dem sittlichen Gesetze gilt, erstreckt sich auf die Gedanken von Gott und der göttlichen Weltordnung, wenn es einleuchtet, daß nur unter der Voraussetzung der Wahrheit dieser Gedanken das Gute wirklich werden kann. Dann ruht die Religion auf der sittlichen Gesinnung; der religiöse Gehorsam ist die volle Bethätigung des sittlichen. Das ist der Gedanke der Aufklärung,

die in Kant und Fichte gipfelt. Denselben Weg schlägt noch immer der Idealismus der Jugend ein; und daß auch reife Männer, die sich zur Kirche freundlich stellen, noch immer in solchen Gedanken den eigentlichen Kern des Christenthums finden, davon haben uns Moltke's Trostgedanken vor Kurzem ein merkwürdiges Beispiel gegeben. Schon aus diesem Grunde wäre es falsch, wenn wir es kurzweg als Irrthum bei Seite werfen wollten. Dieser Weg ist für viele unter uns ein unentbehrlicher Durchgang zu christlichem Glauben. Die moralische Begründung der Religion ist aber auch deßhalb von großem Interesse, weil sich in ihr die Macht des christlichen Glaubens ebenso zeigt, wie die erfolgreiche Erziehung des religiösen Denkens durch die Orthodoxie.

Es ist doch wahr, daß wir Gott nicht haben können, ohne seinem Gesetz zu gehorchen. Es ist doch wahrlich eine Erkenntniß christlichen Glaubens, daß der Mensch, je aufrichtiger sein Gewissensernst ist, um so rathloser werden wird, wenn er ohne Gott in der Welt ist. Wir Christen erleben es auch, daß die muthige Ueberzeugung von der Wahrheit dessen, was über alle Vernunft geht, an die klare Erkenntniß geknüpft ist, daß allein das sittlich Gute uns ein Jenseits im Ewigen eröffnet. Nur die, die da hungert und dürstet nach der Gerechtigkeit, sollen satt werden. Das alles erklingt mit, wenn die großen Aufklärer von der Religion reden. Davon sind auch ihre Epigonen ergriffen, wenn sie aufrichtig sind. Es kann aber leicht sein, daß ein Mensch, den diese Gedanken gefesselt haben, durch sie zu dem lebendigen Gott gezogen wird. Auf jeden Fall hat er an ihnen selbst etwas lebendiges, während ein anderer, der in dem katholischen Gehorsam aus der hl. Schrift viel reichere Schätze religiöser Erkenntniß entnimmt, daran allein doch nur eine todte Last hat.

Aber ebenso deutlich ist bei dieser moralischen Begründung der Religion durch die Aufklärer, daß sie sich, was das Verständniß der Religion betrifft, doch schließlich in demselben Geleise bewegt, wie die Orthodoxie, gegen die sie sich richtet. Denn auf beiden Seiten liegt der Irrthum vor, daß der Erwerb allgemeiner Gedanken von Gott, die man als wahr erkennt oder als wahr annimmt, die Religion herstelle. Daß man alsdann auf diese

Gedanken sein Vertrauen setzen müsse, wird bei beiden Richtungen als selbstverständlich angenommen, bessert aber an dem zu Grunde liegenden Irrthum gar nichts. Dieser Irrthum tritt vielmehr gerade darin zu Tage, daß man das Vertrauen auf solche Gedanken für möglich hält. Unsere Gegner sollten doch nicht meinen, daß sie uns widerlegen, wenn sie auf die bekannte Thatsache weisen, daß in der üblichen Lehre der evangelischen Orthodoxie an den assensus die fiducia geknüpft wird. Gerade auf diese Thatsache berufen wir uns. Bei der Religion des sittlichen Idealismus haben die Gedanken, auf die sie sich verlassen will, insofern die Art des evangelischen Glaubens, als sie die Lebensformen persönlicher Ueberzeugung sind. Bei einer Religion, die sich nach der orthodoxen Vorschrift wirklich auf der Grundlage eines katholischen Gehorsams gegen die Bibel aufbaut, werden die Gedanken über Gott sich vielfach mit dem Inhalt evangelischen Glaubens decken. Gemeinsam aber ist beiden Richtungen, daß der Werth der religiösen Gedanken für die Religion überschätzt wird. Gewiß kommt ohne sie Religion nicht zu Stande. Aber daß ihr Haften im Gemüth die Religion begründe, ist nicht wahr. Es ist hierfür gleichgültig, ob die Gedanken von Gott und göttlichen Dingen im Gewissen wurzeln oder durch den Gehorsam gegen die Autorität des Lehrgesetzes festgehalten werden. Auf jeden Fall ist man dadurch noch nicht fromm, daß man sich auf die eine oder die andere Weise solcher Gedanken bemächtigt. Sondern fromm ist nur der Mensch, der durch die Offenbarung Gottes zu einem Verkehr mit Gott erhoben ist, der also aus der Offenbarung merkt, daß sich Gott um ihn kümmert und aus ihr den Muth schöpft, bei Gott die Theilnahme zu suchen, die ihm Ruhe giebt. Nach dem Grundsatz der Orthodoxie war die Offenbarung die hl. Schrift selbst, die die religiösen Gedanken mit göttlicher Autorität darreicht. Nach dem Grundsatz der Aufklärer war die Offenbarung die Vernunft selbst, aus der die religiösen Gedanken hervorgehen. Aber für die wirklich Frommen in beiden Richtungen ist doch die Offenbarung nothwendig die Thatsache gewesen, an der ihnen das Eingreifen Gottes in ihr eigenes Leben klar wurde, und die von da an ihr Denken und Handeln bestimmte. Als solche Thatsache kann ein

Mensch auch das nennen, daß ihm die hl. Schrift zugeführt wurde oder daß ihm die nach oben tragende Kraft der sittlichen Gedanken zum Bewußtsein kam. Von solchen Thatsachen kann er den Eindruck gewinnen, daß Gott sich auch mit ihm befaßt, und damit erst hat er Religion. Dagegen eine Summe religiöser Gedanken, wie immer sie gegeben sein möge, Offenbarung zu nennen, ist ein Mißgriff, weil sie ein Verhältniß des Einzelnen zu Gott selbst nicht herstellt. Das kann ohne Zweifel nur eine Thatsache bewirken, die der Einzelne selbst als ein entscheidendes Ereigniß erlebt hat. Daß dies allein, wodurch sich der Mensch vor die Wirklichkeit Gottes gestellt weiß, Offenbarung zu heißen verdient, darin dürften jetzt alle, die überhaupt auf die Frage eingehen und nicht Rationalisten sein wollen, einig sein.

Wenn dem nun so ist, so können wir an dieser Stelle von einer weiteren Auseinandersetzung mit dem Rationalismus absehen. Was gegen ihn zu sagen ist[1]), trifft auch den Standpunkt der Orthodoxie. Denn die nach orthodoxer Vorschrift der Bibel entnommenen Gedanken gehören in dieser Form ebensowenig zu dem wirklichen Leben der Religion wie die durch den rationalistischen Beweis gewonnenen. Ueberdieß pflegt das Bestreben, auf dem Standpunkt der Orthodoxie zu persönlicher Ueberzeugung zu gelangen, in Rationalismus zu endigen. Man sucht dann vermittelst einer veralteten Philosophie die Wirklichkeit Gottes und vermittelst historischer Beweise die Wirklichkeit der geschichtlichen Grundlage des Glaubens zu sichern. Ein Glaube aber, der aus solchen Gründen seine Kraft zieht, hat die eigenthümliche Art des christlichen Glaubens abgelegt. Wenn man ihm auf den Grund sieht, so stößt man auf die Weisheit, die der Mensch aus sich zu erzeugen vermag, nicht aber auf die Offenbarung, die den Menschen in einen neuen geistigen Bereich erhebt. Wir behaupten nun, diese wunderbare Offenbarung sei für den Christen die geschichtliche Erscheinung Jesu. Man sollte meinen, für einen evangelischen Christen müßte das selbstverständlich sein. Trotzdem sind wir darin nicht einig. Zum Theil liegt das daran, daß in dem Satze

[1]) Vergl. meine Schrift: „Warum bedarf unser Glaube geschichtlicher Thatsachen?“ 2. Aufl. Halle 1892.

„der geschichtliche Christus der Grund unseres Glaubens" Unklarheiten liegen, die, wenn sie bestehen bleiben, einige von der Zustimmung abhalten und andere verleiten, ihn in einem Sinne zu nehmen, der im Grunde wieder auf die katholische Stellung mit all ihrem Menschenwerk hinauskommt.

Jener Satz kann dahin verstanden werden, daß die Anschauung des geschichtlichen Christus das Mittel sei, um einen Menschen der Befangenheit durch die Welt zu entreißen und ihn dahin zu bringen, daß er Gottes inne wird. Dann ist der Satz mißverständlich und leistet nicht, was er leisten soll. Erstens wirken zu diesem Zwecke viele Mittel zusammen. Viele Christen werden von sich bekennen müssen, daß damals, als sie zum Glauben erweckt wurden, es keineswegs eine klare Anschauung von der Person Jesu war, was sie erneuerte. Es waren das vielmehr die vielgestaltigen Aeußerungen christlichen Lebens um sie her. Was einen Menschen als Person heben kann, das ist lediglich der Einfluß einer Person, die in irgend einer Beziehung sittlich reifer und stärker ist, als er selbst und die sich liebevoll mit ihm befaßt. Deßhalb sind den Personen, die den Zugang zu Gott gefunden haben, die Schlüssel des Himmelreiches gegeben. Ohne die Anschauung davon, wie das Herz eines andern in der Furcht Gottes fest und still wird, wird niemand gläubig werden. Das sollen wir aber in der christlichen Gemeinde an Menschen unserer unmittelbaren Umgebung anschauen, bevor wir im Stande sind, Jesus Christus zu verstehen. Es ist daher wohl erklärlich, daß Manche, gestützt auf solche Erfahrung, unsern Satz ablehnen. Aber ein Mißverständniß ist es doch. Wenn wir Jesus Christus den Grund unseres Glaubens nennen, so reden wir nicht davon wie der Glaube entsteht, sondern wie er besteht. Wir verkennen nicht, daß es eine Anfangsstufe des Glaubens giebt, bei der nicht die Anschauung der Person Jesu selbst, sondern die Zeugnisse des von ihm ausgegangenen Geistes den Menschen emportragen. Aber Bestand kann ein solcher Glaube nur dann haben, wenn er schließlich doch zu der Erkenntniß kommt, daß der unzerstörbare Grund seiner Zuversicht die Wirklichkeit der Person Jesu ist. Denn für jeden zum Glauben erweckten kommt, auch abgesehen von schweren

Uebertretungen, durch die Vertiefung des inneren Lebens die Anfechtung, wo er erfahren muß, daß die Menschen, die ihm bisher geholfen hatten, ihm keinen Halt mehr geben können. Wenn er sich dann in der Welt verlassen fühlt, so kann die Thatsache, daß Jesus Christus in derselben Welt wirklich ist, die Sünde in ihm entkräften und die Muthlosigkeit überwinden. So wird ihm als der wahre Grund des selbständig werdenden, in der Anfechtung sich bewährenden Glaubens Jesus Christus klar. Bei aller Dankbarkeit gegen die Menschen, auf deren Hülfe wir angewiesen bleiben, werden wir es dann doch empfinden, daß Christus uns von den Menschen frei macht.

Zweitens soll zwar gewiß nicht geleugnet werden, daß die Verkündigung von Christus das vornehmste Mittel der Gläubigen ist, um andere für Gott zu gewinnen. Denn an dem, was der Glaube von Christus zu sagen weiß, wird von andern das neue Leben und die Kraft, die in ihm wirkt, empfunden. Eine solche Verkündigung kann deshalb Glauben wecken, wie überhaupt nur durch die zeugende Kraft der Persönlichkeit persönliches Leben entstehen kann. Aber keineswegs tritt in ihr das, was dem erweckten Glauben zum letzten Halt seiner Gewißheit wird, klar zu Tage. Nicht der geschichtliche Christus, in dem jeder einzelne den letzten Grund seines Glaubens finden soll, wird verkündigt, sondern Christus wie er Inhalt und Gegenstand des Glaubens ist. Wenn die Verkündigung lediglich das, was den letzten Halt des Glaubens bilden soll, darbieten wollte, so würde das den Eindruck machen, als sollte der Glaube aus möglichst einfachen und unzweifelhaften Elementen durch menschliche Kunst zusammengesetzt werden. Ein solcher Versuch aber würde kein Leben wecken, sondern würde vielmehr das vielleicht schon vorhandene Verständniß für die wunderbare Art des Glaubens zerstören. Christus soll so verkündigt werden, wie er dem Glauben erscheint. Denn das, was er für den Glauben wird, gehört mit zu dem Besitz, durch den Christi Person sich die Menschen gewinnt. Es ist deßhalb von großem Werth, der folgenden Aeußerung von Kähler[1]) zu begegnen, die

[1]) In der wichtigen Schrift „Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus". Leipzig 1892. Vergl. S. 29.

auf meine Ausführungen Bezug nimmt: „Wenn man neuerdings lehrt, der christliche Glaube sei ein überwältigtwerden von Christo in seinem an uns herantretenden Bilde, so scheint mir diese Bestimmung zutreffend, wenn es sich um den letzten entscheidenden und zureichenden Beweggrund für Glauben und Gläubigkeit handelt. Nur halte ich die Beschreibung nicht für zureichend, wenn sie auch die Entstehung und Vermittelung dieses Glaubens umfassen soll; und ich halte sie so lange für unbestimmt, als dieses Bild selbst nicht klarer bezeichnet ist. Denn es ist nur eben das Bild des im Glauben Erfaßten, es ist das aus und in Glauben gepredigte Bild Christi, welches diese Wirkung ausübt; eben darum nie und nirgend das Bild einer auffallenden Menschengestalt, sondern jenes Bild, welches in sich und wäre es auch nur in erhobenem Anspruche, ein Dogma, ein Glaubensbekenntniß trägt. Es bietet sich nämlich als die Gestalt des Herrn, des Weltheilandes dar, des Erlösers von Schuld und Sünde, des offenbaren Gottes. Nicht nur sachlich, nein ausdrücklich kommt dieses Bild an einen jeden mit dem entweder=oder: Eckstein oder Fels des Aergernißes (1 Petri 2, 6. 7)". Diesen Worten stimme ich zu, auch in dem, was sie an der ersten Auflage meines Buches „Der Verkehr des Christen mit Gott" beanstanden, daß nämlich dort das Bild, in welchem der Glaube den letzten Grund seiner Gewißheit erkennt, nicht klar genug bezeichnet sei. Ich hoffe, daß Kähler diesen Fehler in der zweiten Auflage beseitigt finden wird. Dagegen glaube ich schon bisher keinen Zweifel darüber gelassen zu haben, daß ich den Unterschied zwischen dem Christus, der Grund des Glaubens ist, und dem, der Inhalt des Glaubens und der Verkündigung ist, beachte. Auch dieß, daß Christus als Grund des Glaubens einen Anspruch in sich trage, der über alles Menschenmaß hinausgeht und einfach wunderbar ist, habe ich natürlich selbst betont [1]). Richtig ist, auch Kählers Bemerkung (a. a. O. S. 36), daß die neutestamentlichen Berichte von Christus durchaus den Charakter bekennender Verkündigung tragen, und daß wir dessen grade bedürfen, um von den besitzenden Brüdern auf die rechte Bahn gewiesen zu

[1]) Für beides kann ich mich auf meinen Aufsatz im „Beweis des Glaubens" Jahrg. 1890 S. 81 ff. berufen.

werden, nicht aber zu dem Zweck, daß wir mit einem Opfer unsers Urtheils uns ihren Versicherungen unterwerfen und für diese Leistung erwarten, nun auch zu erleben, was sie aussagen. Die letztere Bemerkung Kählers hat mich besonders erfreut. Denn sie zeigt mir, daß er auch empfindet, wie nöthig es ist, dies denen einzuschärfen, die in unsern Tagen Christen sein wollen, wenn man auch darauf gefaßt sein muß, wenig Dank dafür zu ernten. Kähler hat nun in dieser Schrift keinen Anlaß gehabt, weiter auf die auch von ihm anerkannte Unterscheidung einzugehen, daß nämlich unterschieden werden müße, was sich für den Glauben als sein letzter Halt herausstellt, und was als Inhalt des in seiner Kraft stehenden Glaubens in der Verkündigung laut wird und Glauben weckend auf andere wirkt. Um so mehr wollen wir das thun. Denn daß es Gefahr bringt, wenn diese Unterscheidung nicht streng durchgeführt wird, ist eben auch bei Kähler zu sehen.

Kähler sagt, die christliche Verkündigung solle als das Zeugniß besitzender Brüder andere auf die rechte Bahn bringen. Wenn sie das aber soll, so darf sie diese anderen nicht in den Wahn verstricken, daß das Nachsprechen ihnen helfen könne. Das wird aber unvermeidlich eintreten, wenn lediglich die hohen Dinge, die der Glaube von Christus zu sagen weiß, auf die Menschen eindringen. Es ist wahr, daß in dem Zeugniß der Jünger von Christus die Erinnerung an das thatsächlich Geschehene mit dem Glaubensbekenntniß so verbunden ist, daß der Historiker die Scheidung von beidem kaum zu Stande bringen wird. Trotzdem ist es nicht richtig, nun dieses so zusammengewobene Christusbild des Neuen Testaments den geschichtlichen Christus zu nennen, wie Kähler doch schließlich thut. Wie mir scheint, ist es dann nicht möglich, daß sich der Glaube zu selbständiger Gewißheit durchringt. Es wird freilich auch dann geschehen können, daß der Gesammteindruck eines lebensvollen Zeugnisses den Hörer fortreißt und ihn in dieselbe Vorstellungsweise und Stimmung versetzt. Aber ich sehe nicht ein, wie dann der Irrthum abgewehrt werden soll, der Mensch könne sich dadurch helfen, daß er sich mit einem Opfer seines Urtheils den Versicherungen der Gläubigeu unterwirft. Es ist durchaus richtig, daß immer nur das volle unbe-

fangene Zeugniß des Glaubens Glauben erwecken wird. Aber ebenso richtig ist, daß in der Verkündigung das faßbar sein muß, was den Glauben selbständig macht, indem es ihm als der unzerstörbare Halt seiner Gewißheit klar wird. Wird es uns verwehrt oder wird es für unmöglich erklärt, dieß auszusondern, was uns als der zweifellose Grund des Glaubens immer sichtbar bleiben kann, dann wäre es freilich unvermeidlich, daß wir die Ueberlieferungen und Lehren von Christus, die in der Form einer lebensvollen Predigt Glauben in uns geweckt haben, nun auch als Grund unseres Glaubens annehmen müßten. Es ist aber eben nicht so, daß wir den Inhalt einer persönlichen Ueberzeugung, die belebend auf uns gewirkt hat, nun auch uns selbst ganz und gar anzueignen vermöchten.

Die Förderung, die uns dabei zu Theil wird, findet ganz anders statt. Wir müßen von dem andern, der durch die undefinierbare Macht des Geistes uns zu sich emporzieht, zugleich die Richtung auf das empfangen, was seiner eigenen persönlichen Ueberzeugung den sicheren Halt und die Selbständigkeit giebt. Wird das bei der christlichen Verkündigung außer Acht gelassen, so kann uns die Anerkennung des Satzes, daß der geschichtliche Christus der Grund unsers Glaubens sei, nicht davor schützen, daß wir in katholisches Wesen gerathen. Dieser Gefahr scheint mir in Kählers Ausführungen nicht vorgebeugt zu sein. Ich entnehme aus ihnen ein Doppeltes. Erstens: Der im Glauben erfaßte und aus Glauben verkündigte Christus ist es, der ein neues Leben in uns entstehen läßt. Das ist richtig, sofern schließlich alle Mittel, die innerhalb der christlichen Gemeinde zur Erneuerung wirken, auf Christus zurückweisen und zu ihrer vollen Wirksamkeit erst gelangen, wenn sie zur Verkündigung des Glaubens an ihn zusammengefaßt werden. Zweitens: eben dieser Christus, wie ihn der Glaube in seiner Fülle schaut, der auferstandene und erhöhte, ist der letzte Halt und Grund unseres Glaubens. Das ist nicht richtig. Denn der um seine Existenz kämpfende Glaube muß etwas haben, was ihm als etwas Wirkliches sichtbar bleibt und ihn hält in den Momenten, wo er zum letzten greifen muß. Diesen Dienst kann ihm Christus in dem Glanze der Herrlichkeit,

die der durch ihn erlöste Mensch sehen lernt, nicht leisten. Denn das als etwas Wirkliches sehen, heißt eben, in der Kraft des Glaubens stehen. Das ist Inhalt des Glaubens, aber nicht sein letzter Grund. Wenn wir es als solchen gebrauchen, so werden wir doch wieder dazu verleitet, etwas äußerlich anzunehmen, was uns innerlich fremd ist. Das ist aber katholischer Glaube, der schließlich doch nur bestehen kann, wenn ihn der Apparat der katholischen Kirche umgiebt. Ein Glaube, der dieses Apparates soll entrathen können, darf es sich nicht so leicht machen, wenn er nach seinem letzten Grunde fragt.

Wir sehen also, daß das, was der geschichtliche Christus allein dem Glauben leisten kann, überhaupt noch nicht erfaßt wird, wenn lediglich davon die Rede ist, wie der Glaube erweckt werde. Denn erstens kommen für diesen Zweck noch andere Mittel in Betracht als die Verkündigung der Person Christi; und zweitens gewährt uns der aus Glauben verkündigte Christus an sich das noch nicht, was uns allein der geschichtliche Christus gewähren kann, die klare Anschauung des letzten Grundes für den Glauben. Wir bedürfen aber dieser Anschauung, wenn unser Glaube die evangelische Art gewinnen, zur Gewißheit sich durchringen und in der Anfechtung überwinden soll.

Wenn wir nun dessen nicht entbehren können, so fragt sich, wie wir den geschichtlichen Christus, der der letzte Grund unsers Glaubens sein soll, erfassen. Mit großer Schärfe hat Kähler nachgewiesen, daß ein geschichtlicher Christus, der nicht in der neutestamentlichen Verkündigung ergriffen, sondern hinter ihr gesucht wird, für den Glauben überhaupt nicht in Betracht kommen kann. Was nur für die Gelehrten vorhanden ist, was historisches Problem ist und mit vieler Mühe nur wahrscheinlich gemacht werden kann, hat nicht die Gewalt, den Glauben zu erwecken oder zu begründen. Dem ersteren Zweck dient die Verkündigung von Propheten, aber nicht die Arbeit von Historikern des Lebens Jesu und von Kritikern der Ueberlieferung. Dem zweiten Zweck kann offenbar nur das dienen, was einen Menschen, in dem ein ernstes Verlangen nach Gott erweckt ist, als etwas zweifellos Wirkliches packen kann. Den großen Werth, der jener historischen Arbeit trotzdem bleibt,

scheint mir Kähler freilich zu unterschätzen. Er hebt ihn wenigstens nicht hervor. Es bleibt ihr erstens der Werth, daß sie, richtig gebraucht, dem Glauben falsche Stützen hinwegnimmt. Sie thut dieß, indem sie, wie Kähler ausführt, evident macht, daß die neutestamentliche Ueberlieferung das Leben Jesu ebenso verschleiert wie offenbart und die Mittel zu einer wissenschaftlich gesicherten Biographie Jesu nicht hergiebt. Wer also zur Sicherung seines Glaubens einer solchen zu bedürfen meint oder auch auf die historischen Beweise für einzelnes, wie die Thatsache der Auferweckung Jesu, sich verläßt, den kann die historische Arbeit davon überführen, daß er seinen Glauben dem erschlaffenden Einfluß von Gründen überlassen hat, die nur bei der nachsichtigsten Schonung Bestand behalten können. Das ist aber keine geringe Hilfe. Denn daran kann sich alsdann die Erkenntniß anknüpfen, daß solche Gründe in das innere Leben des Glaubens überhaupt nicht passen. Zweitens kann die historische Arbeit doch auch zu Resultaten führen, die der Glaube, der sich an der Ueberlieferung nährt, nicht unbeachtet lassen kann. Es kann mir nicht gleichgiltig sein, wenn eine verständige Kritik der Quellen mir nachweist, wo ein Wort Jesu durch das Mißverstehen des Berichterstatters verdunkelt wird, oder in welchem der parallelen Berichte die ursprünglichere Form der Ueberlieferung zu erkennen ist. Es ist auch die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß solche Ergebnisse mit der Zeit zu der Evidenz gelangen, die sie für die Gemeinde nutzbar macht. Aber abgesehen davon, ist es allerdings richtig, daß die historische Arbeit das Leben des Glaubens nicht berührt. Sie kann auf jeden Fall das, was ihn erweckt und begründet, weder herstellen noch hinwegnehmen.

Es ist sehr dankenswerth, daß Kähler mit dieser Ausführung den Uebergriffen der Geschichtsforschung entgegengetreten ist. Aber es wäre sehr zu wünschen, daß alle, die ihn dafür loben werden, daß er der Ueberschätzung der historischen Arbeit in der Theologie steuert, sich auch vollständig klar machen möchten, was sich aus der von ihm aufgedeckten Sachlage ergiebt. Ein hinter der neutestamentlichen Ueberlieferung hervorgeholter Christus kann den Glauben nicht begründen. Aber der Christus, den diese Ueber-

lieferung selbst darbietet, kann doch nun auch nicht den Grund des Glaubens abgeben. Er ist Inhalt des Glaubensbekenntnisses und eben deßhalb ist er nicht das, worauf gegründet der Glaube zu einem solchen Bekenntniß erwachsen kann. Wenn uns das Recht dieser Sätze einleuchtet, so befinden wir uns offenbar in einer recht schwierigen Lage. Denn dann scheint uns nichts weiter übrig zu bleiben, als der Verzicht darauf, in geschichtlichen Thatsachen das zu suchen, was in den Schwankungen unseres innern Lebens uns als Gottes Offenbarung tragen soll. Eine Frömmigkeit, die diesen Verzicht leistet, ist rationalistisch. Aber wir haben gesehen, daß alle wahrhaftige Frömmigkeit über den Rationalismus hinauswächst. Denn sie lebt nicht von allgemeinen Gedanken, deren Wahrheit uns einleuchtet, sondern immer von der Offenbarung, die als ein Ereigniß in das Leben des Einzelnen eingreift. Wir Christen aber wissen, daß diese Offenbarung durch das Zeugniß des Glaubens von Christus an uns herankommt, und daß Christus selbst für jeden von uns die Offenbarung werden soll, die uns dessen gewiß macht, daß Gott lebt und sich unser annimmt.

Ist uns so der Weg des Rationalismus verschlossen, so müssen wir doch wieder sehen, wie wir Jesus Christus als die in der Geschichte wirkliche Thatsache erfassen können, die uns von Gottes Wirken an uns überzeugt, und die uns nicht wieder entrissen werden kann. Diese Thatsache darf nicht erst durch historische Kunst aus der neutestamentlichen Ueberlieferung erschlossen werden sollen. Sie muß vielmehr für Jeden, der in dem Verkehr mit frommen Menschen zu einem Verlangen nach Gott aufgewacht ist, in dieser Ueberlieferung selbst faßbar sein. Nur wenn das von der geschichtlichen Thatsache der Person Jesu gilt, hat sie für das Leben des Glaubens den Werth, den wir in ihr suchen. Nun wird aber im Neuen Testament Christus so verkündigt, wie er dem Glauben erscheint. Folglich kann uns diese Verkündigung, wenn wir uns ihr überlassen, allein nicht gegen den Zweifel schützen, daß wir unsern Glauben auf etwas gründen wollen, was vielleicht gar nicht geschichtliche Thatsache, sondern Erzeugniß des Glaubens ist.

Das Nächstliegende ist, diesem Zweifel in doppelter Weise zu begegnen. Wir können uns erstens sagen, daß der gewaltige Glaube, der aus dem neuen Testament zu uns redet, nicht danach aussieht, als ob er aus Illusionen entstanden sei. Er müße das Werk des übermächtigen Eindrucks sein, den die Person Jesu auf Menschen seiner Umgebung gemacht hatte, so daß diese Menschen genöthigt wurden, so über ihn zu denken, wie die neutestamentlichen Schriften bezeugen. Ich leugne gewiß nicht, daß es Momente geben kann, in denen uns diese Erwägung den Zweifel verscheucht. Jeder Christ wird das erleben, wenn er nur überhaupt in einem regen Verkehr mit der h. Schrift bleibt. Aber die theologische Frage ist damit doch nicht erledigt. In jedem Moment, der uns auf solche Weise von der geschichtlichen Thatsache der Person Jesu überzeugt werden läßet, sind wir innerlich erfaßt und gehoben durch das Glaubenszeugniß der Jünger. Wir erleben dabei, wie durch die Predigt der Glaube bei uns entsteht. Aber dieser Glaube, wenn er Bestand haben und zu voller Gewißheit kommen soll, bedarf dessen, daß er sich aus dem, was er erlebt hat, etwas aussondert, was ihn gegenwärtig bleibt, nicht nur in den Momenten religiöser Erhebung, sondern auch in tiefster Ermattung der Seele. Es fragt sich, ob und wie uns das möglich ist. Zweitens können wir uns sagen, das biblische Bild Jesu sei so lebenswahr und gerade in seinen verschiedenen Gestaltungen so übereinstimmend, daß es nicht erfunden werden konnte. So wird in der That jeder urtheilen, der die befreiende Kraft der Verkündigung von Christus an sich erfahren hat. Aber niemand wird behaupten wollen, daß mit jenem Urtheil alles gedeckt wird, was uns im neuen Testament als Wort, That und Erlebniß Jesu berichtet ist. Ueberdieß ist leicht zu sehen, weshalb auf diese Weise das, was uns zwingt, auf Christus als auf eine zweifellose geschichtliche Thatsache zu bauen, noch nicht ausgedrückt sein kann. Ein solches ästhetisches Urtheil mag wohl hinreichen, um uns die geschichtliche Wirklichkeit eines Menschen festzustellen, dessen Existenz keine entscheidende Bedeutung für die unsrige haben würde. So steht es aber mit dem Jesus des Neuen Testaments nicht. Denn das empfinden wir ohne Weiteres: wenn er in der Geschichte wirklich ist, dann ist er

allerdings für uns entweder der Eckstein oder der Fels des Aergernisses. In eine Wirklichkeit, die das für uns bedeuten würde, lassen wir uns durch kein ästhetisches Urtheil bannen. Also wenn auch jene beiden Erwägungen in dem Denken des Glaubens ihre Stelle haben, so sind sie es doch nicht, die den Glauben sicher auf den letzten Grund seiner Gewißheit führen.

Wir können nur dann darauf geführt werden, wenn es uns wirklich darum zu thun ist, durch Christus Gott zu finden. Steht es so mit uns, daß es uns leicht und selbstverständlich zu sein scheint, an Gott zu glauben, so wird ein aufrichtiges religiöses Verlangen sich darauf richten, an zweifellosen Thatsachen die Einwirkung Gottes zu erfahren. Ist dagegen der gewohnheitsmäßige Glaube an Gott in seiner Haltlosigkeit erkannt, so wird es sich bei dem Verlangen nach Gott genau um dieselben Erfahrungen handeln; aber erst das Bewußtsein von solcher Erfahrung wird man dann Glauben nennen. Ob man zu einem gewohnheitsmäßigen Glauben an Gott disponiert ist oder nicht, hat also auf die Lage des Menschen, in dem ein ernstes religiöses Bedürfniß erwacht ist, keinen erheblichen Einfluß. Die Hauptsache bleibt in beiden Fällen dieselbe. Das Verlangen nach Gott wird doch erst dadurch gestillt, daß man an zweifellosen Thatsachen das Einwirken Gottes auf die eigene Seele erlebt. Wer nun aufrichtig danach begehrt und zugleich mit der sittlichen Erkenntniß, die Jesus Christus in die Welt gebracht hat, belastet ist, der findet den Weg. Denn ihm muß es klar werden, daß alles das, wodurch seine sittliche Noth ihm Gott verbirgt, schließlich doch nur dadurch aufgewogen wird, daß ihm die Person Jesu sichtbar wird. Der Glaube an Gott wird zerrieben in dem innern Conflikt, der daraus entsteht, daß das sittliche Gesetz uns beansprucht, und doch, in seinem wahren Sinne als Forderung der Liebe verstanden, über unsere Kräfte geht. Aber der Glaube an Gott lebt in Siegeskraft auf, wenn wir dann sehen, daß Christus uns zwar nicht das Gesetz, wohl aber das vergebliche Bemühen, uns selbst zu Gott zu bringen, abnimmt. Er thut das, indem er durch sein Dasein uns spüren läßt, daß zu der Wirklichkeit, in der wir uns vorfinden und in

der wir oft nicht aus noch ein wissen, auch die Offenbarung Gottes gehört, die uns rettet.

Aber wenn sich das mit uns ereignet, so nehmen wir unwillkürlich die Richtung auf dasjenige in Christus, was uns zwar auch durch die Ueberlieferung dargeboten wird, aber uns doch von der Ueberlieferung frei werden läßt, so daß wir alsdann sagen können: wir haben es selbst gesehen und nicht nur von andern vernommen, was der gewisse Grund unsers Glaubens ist. Wenn wir nicht durch das Verlangen nach Gott zu Christus geführt werden, dann können wir uns vielleicht einbilden, wir müßten uns vornehmen, Berichte von Christus zu „glauben", die in Wahrheit unsere Zweifel erregen. Suchen wir dagegen bei ihm den Weg zum Vater, zu dem Gott, der uns mächtiger anfassen soll als unsere Noth, und dessen Wirklichkeit gegen die Wirklichkeit der Welt aufkommen soll, dann werden wir uns sicherlich nicht mit dem befassen, was wir nur mit Anstrengung und mit geheimen Zweifeln festhalten, sondern mit dem, was uns unwidersprechlich wirklich ist. Das ist aber an Jesus das, dessen Macht uns doch schließlich durch alles, was das neue Testament von ihm berichtet, fühlbar gemacht werden soll, sein inneres Leben.[1]) Das Bild des inneren Lebens Jesu, das uns das Neue Testament darreicht, ist so beschaffen, daß es den nach Gott verlangenden Menschen festhält, und ihn davon überzeugt, daß in ihm etwas geschichtlich Wirkliches wiedergegeben sei, obgleich es aller sonstigen Erfahrung widerspricht, also im strengsten Sinne wunderbar ist. Wunderbar ist es; denn es ist uns unfaßlich, wie ein Mensch, ohne irrsinnig zu sein, sich so wie Jesus in den Mittelpunkt der Geschichte stellen und an seine Person das Schicksal der Menschheit knüpfen kann. Aber zu einem Zeugniß des Wirklichen wird uns dieses Bild, weil es uns durch die Anschaulichkeit seiner sittlichen Größe jede Möglichkeit einer Kritik entreißt, und deshalb keinen Anhalt für die Meinung bietet, daß es von Menschen unserer Art ersonnen sei, sondern uns zur tiefsten

[1]) Vergl. Kähler a. a. O. S. 34: „Was wir von ihnen empfangen, ist eigentlich nur ein Charakterbild. Oder was sind die Erzählungen an sich und was sind sie uns, als Beispiele, wie er zu handeln pflegte, wie er war, wie er ist?" —

Ehrfurcht zwingt. Ich will nicht bezweifeln, daß sich viele in die christliche Weltanschauung eingewöhnen, weil sie von ihrer Wahrheitsmacht ergriffen sind und weil sie durch eine geistig stärkere Umgebung in diese Richtung gedrängt werden. Auch das verkenne ich nicht, daß es für die Gestaltung der irdischen Verhältnisse wünschenswerth und für einen Christen wohlthuend ist, wenn das recht oft geschieht. Aber davon wird mich niemand überzeugen, daß ein so aus überlieferten Vorstellungen zusammengewobenes Christenthum mehr sei als ein Kleid, unter dessen Hülle der Mensch sich zwar als ein unanstößiges Mitglied der irdischen Kirchengemeinschaft bewegen kann, aber in seinem Innersten bleibt, was er war. Denn wir selbst kommen dadurch in keine andere Lage, daß uns die allgemeine Wahrheit religiöser Sätze einleuchtet. Dagegen gewinnen wir das, was uns von der Welt abscheiden und über unser bisheriges Wesen erhalten kann, wenn uns einmal das Bild des inneren Lebens Jesu zu Herzen dringt, so, daß wir in Erfurcht bezwungen, seine geschichtliche Wirklichkeit empfinden und das Recht seiner übermenschlichen Ansprüche zugeben mußten. Wir glauben dann um Jesu willen an Gott und haben es dann ohne Weiteres vor Augen, daß Gott eben durch die Macht dieser geschichtlichen Größe alles niederlegt, was uns von ihm trennte, und uns zu sich heraufhebt. Mit der Erfahrung, daß Gott das an uns thut, beginnt das Reich Gottes im Herzen.

Also unter dem geschichtlichen Christus verstehen wir den Christus, den uns die neutestamentliche Ueberlieferung als eine in ihrer geschichtlichen Wirklichkeit uns überzeugende Person erkennen läßt. Aber wir meinen deshalb nicht, daß wir alles, was in der Ueberlieferung von Christus berichtet und gelehrt wird, zusammenfassen und dieses Bild den geschichtlichen Christus nennen dürfen. Denn darin ist Vieles enthalten, was keineswegs die Gewalt des unleugbar Wirklichen an jedem nach Gott suchenden und die Noth des Gewissens empfindenden Menschen ausüben kann. Wir verstehen aber unter dem geschichtlichen Christus auch nicht die Vorstellung von ihm, die eine historische Forschung erreichen will, indem sie zu ermitteln sucht, welche wirklichen Vorgänge der von ihr kritisierten Ueberlieferung zu Grunde liegen.

Denn der Ertrag einer solchen Forschung wird immer äußerst gering sein und bleibt problematisch. Für das Leben des Glaubens kommt er direkt nicht in Betracht. Wir suchen hier aber den geschichtlichen Christus, der für den Christen der unzerstörbare Grund seines Glaubens ist. Darunter verstehen wir die geschichtliche Wirklichkeit Jesu, die sich als solche dem Menschen allein aufdrängt, der, rathlos in seinem Verlangen nach Gott, sich hilfesuchend an die Ueberlieferung wendet, aus der für andere das Leben gequollen ist, das er auch haben möchte. Ein solcher Mensch findet im Neuen Testament den geschichtlichen Christus als etwas völlig Gewisses und als den Erlöser, der ihn in die Gegenwart Gottes stellt.

Zunächst freilich drängt sich ihm etwas anderes auf, der Glaube der neutestamentlichen Zeugen, der sich in einer Fülle wunderbarer Vorstellungen bewegt. Es ist möglich, daß er sich von der erschütternden Größe dieser Erscheinung gänzlich hinnehmen läßt, und im Gehorsam gegen sie sich vornimmt, sich fortan in denselben Vorstellungen zu bewegen. Dann macht er die, die Diener sein wollen und sollen, zu Herren und wird dem nicht gehorsam, der allein sein Herr sein soll. Vor diesem falschen Gehorsam gegen Berichte und Lehren der Apostel werden wir bewahrt, wenn wir dem Gott, der uns gerufen hat, indem er das Verlangen nach ihm weckte, die Treue halten und nichts weiter suchen als ihn. Denn dann müssen wir sehen, daß nicht der Glaube der Apostel und nicht die Gedanken, die ihrem Glauben gegeben waren, uns das verschaffen können, worauf schließlich alles ankommt, die Gewißheit, daß Gott in einer Thatsache, die sich uns übermächtig aufdrängt, mit uns verkehrt, wie mit ihnen. Wer daran festhält, daß er das allein haben will, wird in dem Christus, den ihm das Neue Testament zeigt, das finden, was er sucht. Denn gerade dann, wenn er entschlossen alles bei Seite läßt, was ihm nicht als zweifellose Thatsache erscheint, muß ihm das übrig bleiben und in seiner Kraft und Bedeutung klar werden, was ihm kein Zweifel hinwegschaffen kann. Das ist das Bild des innern Lebens Jesu, das trotz des wunderbaren Anspruchs, den dieser Jesus erhebt, sich als ein Zeugniß des geschichtlich Wirklichen an allen erweist, die sich

in Ehrfurcht vor ihm beugen müssen. Dies nennen wir den geschichtlichen Christus. Nicht die historische Forschung findet ihn, sondern der in der Geschichte nach dem ewigen Leben ringende Mensch.

Hat aber ein solcher an der Thatsache des persönlichen Lebens Jesu erlebt, daß sie ihn erlöst, weil sie ihm Gottes Eingreifen in sein eigenes Leben unwidersprechlich gewiß macht, so hat er damit zugleich die Autorität gefunden, der er sich unbedingt unterwerfen muß und kann. Es giebt keinen rechtschaffenen Glauben ohne den Gehorsam gegen eine über ihm stehende Macht, die ihm fortwährend Neues zu sagen hat, und der er sich zuversichtlich anvertraut, wo er sich selbst nicht zurechtfindet. Nur in solchem Gehorsam hat der Glaube die Kraft, den Menschen immer wieder auf eine neue Lebensstufe zu heben. Dieser Gehorsam gebührt Gott allein. Aber wir können ihn nur dem Gott erweisen, der sich uns selbst offenbart, nicht einem Gott, von dem uns andere berichten. Wir können uns wohl auch einem solchen Bericht gefangen geben und ihn Offenbarung nennen. Das sieht dann wie Glaubensgehorsam aus, ist aber im Vergleich mit ihm ein äußerliches Werk. Das Herz, das Gott haben will, ist dabei nicht betheiligt. Darin sind wir alle einig, daß die Offenbarung, in der Gott an uns herantritt, für uns die höchste Autorität sein soll. Aber sicherlich ist doch erst das für uns wirklich die Offenbarung Gottes, was durch seine eigene Macht jeden Zweifel an Gottes Wirken auf uns austilgt. Der Gott, der sich uns so offenbart, setzt uns in die innere Verfassung, daß wir uns ihm von ganzem Herzen unterwerfen können. Deshalb ist die höchste Autorität, nach der sich unser inneres Leben richten soll, der geschichtliche Christus. Denn er macht uns den auf uns wirkenden Gott so offenbar, daß, wenn er uns nicht entschwindet, auch Gott uns gegenwärtig bleibt. Dadurch wird er uns der Herr, dem wir gehorchen müssen. Der Gehorsam aber, den wir diesem Herrn schuldig sind, erstreckt sich zunächst nicht auf irgend welche Satzungen und Lehren, die von ihm ausgegangen sind, sondern auf seine Person. Er selbst soll in uns herrschen. Wenn er uns Gott offenbart, so sehen wir in seinem persönlichen Leben ein Abbild

des Lebens Gottes. Daraus ergiebt sich eine doppelte Pflicht des Gehorsams gegen ihn, hinter der alles andere zurücktreten muß. Wir sollen uns in jeder Lebenslage durch ihn zu Gott erheben lassen und wir sollen gesinnt werden wie er, damit wir in unserer besonderen Lage so handeln, wie er an unserer Stelle handeln würde. Wenn wir das erstere thun, so lernen wir die Gedanken von Gott und göttlichen Dingen in ihrer Wahrheit verstehen, in denen sich die Jünger nach dem Zeugniß des Neuen Testaments bewegen; wenn wir das zweite thun, so lernen wir die Gebote Jesu in ihrer Nothwendigkeit verstehen und das Leben der Jünger nach diesen Geboten.

So sieht es mit dem Bestande christlichen Lebens aus. Seinen Grund findet es allein darin, daß dem nach Gott verlangenden Menschen der geschichtliche Christus eine unleugbare Thatsache wird und ihn von Gottes Wirken auf ihn überführt. Wenn es dem Christen auch später klar wird, daß sein Lebensgrund schließlich nicht in der Zeit, sondern in der Ewigkeit liegt, so wird er sich doch auf der Höhe dieses Bewußtseins nur halten, wenn er immer wieder an die Thatsache anknüpft, durch die Gott in der Zeit so an ihn herantritt, daß er ihm sichtbar werden muß. Zur Entfaltung kommt das so begründete neue Leben in dem Gehorsam gegen den Herrn. Wir unterwerfen uns aber nur dann seiner Königsmacht, wenn wir uns durch ihn zu Gott bringen, Gottes uns gewiß machen und in göttliches Leben erheben lassen. Hierbei allein sind wir seiner Person selbst, nicht irgend einer von ihm unterschiedenen Macht, unterworfen. Und wenn es sich doch darum handelt, daß er unser Herr wird, — kann denn eine Person eine gewaltigere Herrschaft über einen Menschen gewinnen als darin, daß sie ihn zu dem Bewußtsein seiner Verlorenheit bringt, ihn mit seiner Vergangenheit brechen und in der Gemeinschaft mit Gott neuen Lebensmuth und neues Leben finden läßt? Dem geschichtlichen Christus, der uns Gott offenbart, gilt unser Gehorsam. Aber wenn wir so den Gehorsam des Glaubens in der Bewältigung der Umstände und in der Beugung unter unsere sittlichen Pflichten bethätigen, dann wird uns auch klar, daß in diesem Glauben die Zuversicht liegt, der

Herr sei uns lebendig nahe und erwarte uns in dem Leben, das wir insoweit verstehen, als wir gesinnt werden, wie er. Dann wird es uns, aber auch nicht eher, zur Gehorsamspflicht, der Erhöhung des geschichtlichen Christus zu gedenken, und in dem Gedanken an den Erhöhten Trost und Erhebung zu suchen. Aber auch wenn unser Glaube sich zu dieser Höhe erhoben hat, wird es uns immer wieder nöthig, daß wir die Thatsache aufsuchen, die der noch nicht glaubende aber Gott suchende Mensch fassen und als die machtvolle Offenbarung Gottes erfahren kann, das persönliche Leben Jesu oder den geschichtlichen Christus. Denn Gott ist uns niemals in der Weise wirklich und nahe, wie die Welt. Er läßt sich in jedem Moment nur finden, wenn wir ihn von ganzem Herzen suchen.

Ernstlichen Widerspruch kann dieser Nachweis der Bedeutung des geschichtlichen Christus nur bei den Christen finden, die entweder rationalistisch denken, oder in dem gewohnheitsmäßigen Glauben an Gott und in der gewohnheitsmäßigen Unterwerfung unter Autoritäten stehen, die ihnen innerlich fremd sind. Den ersteren können wir nachweisen, daß sie auf jeden Fall die Religion mißverstehen. Denn die Religion ist noch nicht wirklich in der Ueberzeugung, daß irgendwelche allgemeine Sätze wahr sind, sondern in dem Bewußtsein der wunderbaren Thatsache, daß Gott mit diesem bestimmten Menschen in Verkehr getreten ist. Im Uebrigen ist ihnen zu sagen, daß sie der einzigen Autorität, die es für solche Menschen geben darf, ihrem Gewissen getreulich folgen mögen. Sie werden dann schon, zumal wenn die sittlichen Ansprüche der christlichen Gemeinde sie beeinflussen, in die innere Noth gerathen, in der sie nach der Offenbarung Gottes und damit nach der wirklichen Religion verlangen werden. Den zweiten gegenüber bedarf es erst recht keiner theologischen Widerlegung. Sie erliegen bereits dem Gericht der von Gott geleiteten Geschichte. Der gewohnheitsmäßige Glaube an Gott und die gewohnheitsmäßige Beugung unter nicht persönliche, sachliche Autoritäten der Kirche kann nur da bestehen, wo die Kirche politisch herrscht. Die Kirchen der Gegenwart zehren in dieser Beziehung noch von dem Kapital, das während der Weltordnung des Mittelalters sich im Volksleben

angesammelt hatte. Aber die politische Herrschaft der Kirche ist dahin, und dieses Kapital schwindet ersichtlich. Da werden die, die wahrhaftig glauben, schon von selbst darauf kommen, die kraftlos gewordenen Autoritäten fahren zu lassen, sich dagegen um so entschlossener auf die wahren Autoritäten, auf das Gewissen und den Erlöser des Gewissens, den geschichtlichen Christus zurückzuziehen.

Aber die Autorität der heiligen Schrift? Sie ist in dem Sinne, daß sie vor allem andern feststehen soll und als letzter Grund des Glaubens vorausgesetzt wird, in der evangelischen Theologie grundsätzlich beseitigt [1]). Ob sie in diesem Sinne wieder herzustellen sei, kann erst diskutiert werden, wenn eine theologische Gruppe sich entschließt, die geschichtliche Forschung von der Bibel fernzuhalten. Das ist bisher nicht der Fall. Dagegen hat für den Glauben, der sich auf den geschichtlichen Christus gründet, alles in der Bibel, was ihm dazu dient, ihm den geschichtlichen Christus anschaulich und verständlich zu machen, den Werth eines geheimnißvollen Gotteswortes, in dessen Tiefen es ihn zieht. Darin, daß wir uns so zur Bibel stellen, kann uns keine historische Forschung stören, wenn wir nur überhaupt gelernt haben, uns die geschichtliche Wirklichkeit des persönlichen Lebens Jesu ohne die Hülfe der Wissenschaft, aber mit den Mitteln des Gott suchenden Geistes festzustellen, und in diesem „geschichtlichen Christus“ Gott gefunden haben.

Weniger gewichtig kommen mir die Einwürfe von Oppenrieder und Ewald vor (vergl. oben S. 232). Denn ich glaube bei beiden zu bemerken, daß sie das, worauf es mir ankommt, überhaupt noch nicht ins Auge gefaßt haben, nämlich die Unterscheidung dessen, was den Glauben begründet, von dem, was nur der Glaube als etwas Wirkliches sehen kann. Ich will diese Dinge, die unterschieden werden sollen, noch einmal nebeneinanderstellen. Das, worin der Glaube seinen Grund soll finden können, muß so beschaffen sein, daß es dem Menschen gegenwärtig bleiben kann, auch wenn ihm sein Glaube im Zweifel schwindet. Grund

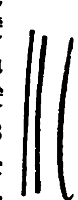
[1]) Vergl. auch das Citat bei Kähler a. a. O. S. 27: „wir glauben nicht an Christum um der Bibel willen, sondern an die Bibel um Christi willen.“

des Glaubens können wir also nur das nennen, was dem Gott suchenden, aber noch nicht glaubenden Menschen als etwas Wirkliches entgegentreten kann und in seinem thatsächlichen Inhalt die wunderbare Macht hat, einen solchen Menschen davon zu überzeugen, daß Gott wirklich ist und auf ihn wirkt. Ich behaupte nun, daß dieß Doppelte allein von dem persönlichen Leben Jesu gilt; es gilt nicht von den Wundern, die nach dem biblischen Berichte Jesus gethan oder erfahren hat, sondern allein von dem im strengsten Sinne wunderbaren persönlichen Leben Jesu. Dieß allein hat die Macht, sich als geschichtlich wirklich zu erweisen und den Menschen, auf den es wirkt, vor Gott zu stellen. Der Glaube, der die höchste Erscheinung persönlichen Lebens ist, wird durch die geistige Macht von Personen erzeugt und trifft, wenn er auf seinen letzten Grund hingedrängt wird, auf das persönliche Leben Jesu. Er lebt ganz und gar von der Autorität, aber von einer persönlichen Autorität, die sich dem Menschen als etwas unleugbar Wirkliches aufdrängen muß. Diese Erfahrung macht der Gott suchende Mensch an dem persönlichen Leben Jesu. Durch seine Macht niedergeworfen werden, das ist Grund und Ziel für alles, was wir zum Leben oder zur Entstehung des Glaubens rechnen sollen. Anders verhält es sich mit dem Inhalt des Glaubens. Wenn der Glaube wirklich die Geburt zu einem neuen Leben ist, so muß das, was ihm offenbar wird, eine Wirklichkeit haben, von der der Nichtglaubende schlechterdings nichts sehen kann. Diesen Inhalt des Glaubens dem nichtglaubenden aber suchenden Menschen als Grund des Glaubens hinstellen, ist daher nicht nur eine lieblose Versündigung an einem solchen Menschen, sondern auch eine Profanation des Heiligen. Wohl ist es im gewissen Sinne richtig, daß Inhalt des Glaubens nur werden kann, was Glauben in uns begründet. Grund des Glaubens ist der geschichtliche Christus, indem er uns durch die Macht seines persönlichen Lebens Gottes Wirken auf uns erfahren läßt, Inhalt des Glaubens ist der in diesem Christus uns erscheinende Gott. Also ist in der That der Christus, dessen persönliches Leben wir vor Augen haben müssen, Grund und Inhalt des Glaubens. Aber der Gott suchende Mensch sieht in Christus

die wunderbare Thatsache seines in der Geschichte wirklichen persönlichen Lebens; der Glaubende, der Gott in ihm gefunden hat, wird in Christus den ewigen Sohn des Vaters erkennen. Ueber einer christlichen Verkündigung, die diesen Unterschied nicht beachtet, kann auch die Gnade Gottes so walten, daß durch sie die Menschen auf den Grund des Glaubens geführt werden, wenn nur überhaupt das persönliche Leben des Glaubens in ihr ist. Aber wir werden dadurch nicht von der Pflicht entbunden, das, was schlechterdings nur Inhalt des Glaubens sein kann, als das Ziel hinzustellen, nach dem wir immerfort uns emporringen müssen, indem wir der erlösenden Macht des geschichtlichen Christus uns überlassen. Wäre es nicht besser, bei der Vertretung des Christenthums den Menschen zu sagen, darauf allein komme es an, daß sie in Christus das finden, was ihnen als unleugbar wirklich einleuchtet und ihnen doch den lebendigen Gott offenbaren kann, anstatt in ihnen die Meinung zu erregen, sie müßten wunderbare Dinge an Christus für wirklich halten, die sie nicht als etwas Wirkliches sehen können?

Ich habe es selbst verschuldet, daß Oppenrieder meine Meinung nicht genau getroffen hat. Er bekämpft dieß, daß durch meine Sätze die kirchliche Verkündigung beschränkt nnd verkürzt werde. Ich hätte allerdings schon früher eindringlicher hervorheben sollen, daß jeder so von seinem Glauben Zeugniß geben soll, wie er ihn hat, nach dem Maaße seines Glaubens. Nehmen wir z. B. an, es stehe so mit einem Christen, daß ihm die Wunder, die von Jesus berichtet werden (wenn auch nicht alle), Freude machen, weil es ihm selbstverständlich ist, daß die von Gott beherrschte Welt an diesem Punkte der Geschichte Ereignisse geschehen lassen mußte, wie sie sonst nicht zu geschehen pflegen. Mit mir selbst verhält es sich so. Ich werde also in der Predigt unbefangen von einem Wunder reden, weil mein Glaube mich davor schützt, an dem Wunder Anstoß zu nehmen, im Gegentheil mich in den Stand setzt, in dem Wunder eine Bestätigung dessen zu finden, was ich glaube. Aber es wird mir doch gewiß nicht einfallen, mir einzureden, daß die überzeugende Kraft dieser Wunder meinen Glauben begründe. Denn ich weiß, daß mir diese Wunder in ein ganz anderes Licht gerückt werden, wenn ich nicht in dem

Erlebniß stehe, daß Christus mich den Gott spüren läßt, der meine gegenwärtige Noth überwindet oder mein Hinleben in sündigem Wesen unterbricht. Vor allem werde ich mich vor der jammervollen Thorheit hüten, andern vorzureden, sie müßten diese Wunder als wirklich geschehen annehmen, damit sie danach in Christus den Erlöser finden. Die Aufgabe aller christlichen Unterweisung kann doch, das wird mein Herr Gegner auch sagen, nur die sein, zu Christus zu führen. Dazu dient der unbefangene Ausdruck des eigenen Glaubens. Aber einen wichtigen Dienst leistet dazu auch die Mahnung: der Glaube kann nicht euer eigenes Werk sein; wollet deshalb nichts für wirklich halten, was ihr nicht als wirklich seht. Durch solche Mahnung, die gar nicht einmal immer ausdrücklich laut zu werden braucht, aber auf jeden Fall in der ganzen Haltung der Verkündigung ausgeprägt sein muß, wird ein doppelter Dienst geleistet. Erstens wird dadurch der andere davor bewahrt, in dem Ausdruck des Glaubens oder in dem Schriftwort eine Satzung zu sehen, die er befolgen müßte, um sich zu helfen. Zweitens wird er dadurch darauf geleitet, in der Verkündigung das aufzusuchen, das ihr die belebende Kraft giebt und das ihm selbst als etwas unleugbar Wirkliches entgegentreten kann. Jeder muß das für sich selbst finden, nachdem er von dem Glaubenszeugniß eines Christen innerlich angefaßt ist. Niemand kann ihm das, was ihm Grund des Glaubens werden soll, aus der christlichen Verkündigung herausschälen nnd in festen Umrissen zeigen. Jeder muß in seiner Weise auf dem Grunde des Glaubenszeugnisses, das ihn ergriffen hat, den geschichtlichen Christus finden, der allein es zur Entscheidung bringen kann, ob es auch in ihm zu der neuen Geburt des Glaubens kommen soll, der seines unzerstörbaren Grundes sich bewußt ist. Wie ich für mich selbst in dem Glaubenszeugniß des Neuen Testaments den geschichtlichen Christus finde, den mir kein historischer Zweifel rauben kann, habe ich in den von Oppenrieder kritisierten Ausführungen zu zeigen versucht. Aber daß ich damit in Andern den Glauben, der sie erlöst, zu wecken vermöchte, bilde ich mir ebensowenig ein, wie ich selbst durch eine theologische Beweisführung zum Glauben gekommen bin. Es war also nicht nöthig, mir darauf gerichtete



Widerlegungen zu widmen. Vor Allem aber hätte Oppenrieder nicht sagen sollen, was mir schließlich als Grund des Glaubens übrig bleibe, sei die Ueberzeugung, „daß in Jesu der dem Willen Gottes vollkommen entsprechende sittliche Mensch erschienen sei.“ Ich habe immer gesagt, daß jeder, der die erlösende Macht der Person Jesu erfährt, darin zweierlei unterscheiden wird: erstens die sittliche Kraft und Güte, deren Unergründlichkeit man erfahren und empfinden muß, zweitens den alles menschliche Maaß übersteigenden Anspruch seines Messiasthums. Wer dies beides zusammengefaßt sieht, nicht in einer theologischen Ausführung, sondern in dem Christus des Neuen Testaments, der kann nach meiner Meinung hierin die Wirklichkeit erfassen, um deren willen er eine feste Zuversicht zu Gott gewinnen kann. Wenn Oppenrieder bestreitet, daß man dem hierin anschaulichen persönlichen Leben Jesu, durch logische Nöthigung gezwungen, Vertrauen schenken müsse, so ist das in der Ordnung. Das thue ich auch. Aber wenn er bestreitet, daß durch diese Anschauung das Vertrauen zu dem geschichtlichen Christus als die Wurzel des Glaubens geschaffen werden könne, so muß sein Glaube seine Wurzel entweder in seiner eigenen Entschließung haben, durch die er sich vornimmt, einer Autorität zu folgen, die ihm innerlich fremd ist; oder er wurzelt in einer Erfahrung, in der sich ihm etwas anderes als das persönliche Leben Jesu als die Macht erwiesen hat, die ihm seinen Gott offenbart. Ich nehme aber lieber an, daß er sich selbst hierin mißversteht und daß er im letzten Grunde deshalb glaubt, weil er von dem überwunden ist, was ihm Christus vorgelebt hat und das Neue Testament an ihn heranbringt.

Schlimmer steht es mit den Ausführungen von Ewald. Er ist zu einer ruhigen Erwägung der Sätze, die er bekämpfen will, überhaupt nicht gekommen. Was ich beanstande, meint er so formulieren zu können: „In Wahrheit sind doch nicht so sehr die dogmatischen Formulierungen das, was unsere Gegner stört, als vielmehr unser Festhalten an den Thatsachen. Daß wir überhaupt, sei es in welcher Form auch immer, eine wesentliche Zugehörigkeit Christi zu Gott, einen ewigen Hintergrund des menschlichen Lebens Jesu, eine wirkliche persönliche Erhöhung und per-

sönliche Wiederkunft unseres Herrn aussagen, das ist's, was man uns als unzulässig vorwirft, das ist's, was die moderne Bildung verletzt" (vergl. a. a. O. S. 8). Ewald hat aber selbst bei mir gelesen, daß ich es nicht nur nicht tadle, wenn ein Christ solche Dinge aussagt, sondern daß ich mir einen christlichen Glauben, der nicht den Trieb hätte, zu der Gewißheit solcher Dinge emporzuwachsen, überhaupt nicht vorstellen kann. Es stört mich nicht, sondern freut mich, wenn ein Christ daran festhält. Denn, wenn ich zu einem Christen das Vertrauen haben kann, daß ein solches Bekenntniß bei ihm wirklich aus seinem Glauben stammt und nicht aus der Vorlage eines Lehrgesetzes abgelesen ist, so werde ich daran eine besondere Reife seines inneren Lebens bemerken und mir vielleicht sagen müssen, daß er viel besser mit seinem Pfunde gewuchert habe, als ich. Aber das stört mich, wenn ein evangelischer Theolog das „Festhalten an den Thatsachen" als etwas behandelt, was lediglich aus einer edlen Entschließung entspringen könne, und die Frage, wie denn einem wahrhaftigen Menschen solche Dinge Thatsachen werden können, von sich abgleiten läßt. Das verletzt nicht meine „moderne Bildung", aber es könnte vielleicht mich als Theologen verletzen, wenn ein Mann meiner Zunft in einem Vortrag vor Theologen seine Aufgabe damit für erledigt hält, daß er ein volltönendes Bekenntniß hören läßt, während seine Aufgabe wäre, eine rechtschaffene Auskunft darüber zu geben, wie er zu solchem Bekenntniß kommt. Davon abgesehen, sind mir Ewalds Ausführungen sehr willkommen. Denn sie machen die Fehler deutlich, die ich beseitigt sehen möchte.

Er fühlt sich stark in dem Festhalten an Thatsachen, die andere berichten oder die für den Glauben anderer festgestanden haben. Daß ihm die Möglichkeit, in diesen Thatsachen zu leben, Kraft giebt, bezweifle ich gewiß nicht. Aber daß er in ihnen leben kann, hat doch nicht darin seinen Grund, daß andere es gekonnt haben. Wie bei jenen, so muß auch bei ihm ein Ereigniß, das er selbst erlebt, die Kraft haben, ihn in den neuen Stand christlichen Lebens und Denkens zu erheben, indem es ihm als die Offenbarung Gottes an ihn selbst klar wird. Haben wir Recht mit der Ueberzeugung, daß Christus uns erlöst, so muß die ge-

schichtliche Wirklichkeit Jesu für jeden von uns dieß Ereigniß werden können. Dazu den Weg zu weisen, ist die wichtigste Aufgabe der Theologie. Diese Aufgabe anzuerkennen, ist aber Ewald, wie viele andere, deshalb außer Stande, weil er meint, den Erlöser könnten wir nur dann in Christus finden, wenn wir zuvor wüßten, daß er der Sohn Gottes sei. So wenigstens meine ich den Satz verstehen zu sollen: „Nicht daß einmal einer gelebt, der uns Gottes Liebe darstellt, macht dieses Leben zum religiösen Wert ohne Gleichen, sondern daß Er es war, Gott von Gott und doch unser Bruder geworden, das macht den absoluten Wert des Lebenswerkes unseres Herrn und Meisters aus" (a. a. O. S. 12). Vorher steht die Erklärung, an der Größe des religiösen Bedarfs scheitere jede Herabminderung der Größe des religiösen Mittlers. Wider die Thatsachen der Sünde und des Todes helfe allein die Thatsache, welche die Kirche aller Zeiten als ihren Glaubensgrund bekannt habe, daß Gott selbst für uns eingetreten sei in seinem ewigen Sohne. Aber die Frage steigt diesem Theologen nicht auf, wie denn dem Menschen, bevor er ein durch Christus erlöster ist, das eine Thatsache sein könne, daß Gott in seinem ewigen Sohne für uns eingetreten sei. Er thut so, als sei es selbstverständlich, daß wir, um erlöst zu werden, dieß als eine Thatsache annehmen. Es liegt aber auf der Hand, daß das, was der unerlöste Mensch sich unter Gott und Menschwerdung Gottes denken mag, den Sinn, den diese Worte für den erlösten Christen haben, gar nicht erreicht. Dann sollte also die Erlösung des Christen so vor sich gehen, daß er sich vornimmt, etwas als Thatsache anzusehen, was für ihn nicht Thatsache ist, und sich Gedanken überläßt, die himmelweit verschieden sind von den Gedanken, die Gott seinen Erlösten ins Herz giebt. Diese ganze Vorstellungsweise ist so absolut gedankenlos, daß sie sich nur da halten kann, wo die Reflexion noch nicht dazu entwickelt ist, den wahren Grund des eigenen Christenglaubens sich klar zu machen. Ja gewiß kommt gegen die Thatsachen der Sünde und des Todes nur eine Thatsache auf, die mich ganz und gar hinnimmt und der Befangenheit durch jene Mächte enthebt. Das kann nur eine Thatsache an mir bewirken, die ich selbst erlebe, nicht aber eine

Belehrung über das, was andere zu sehen meinten. Es wäre den Menschen, denen Christus das Gewissen geschärft hat, nicht zu helfen, wenn nicht die geschichtliche Wirklichkeit seines persönlichen Lebens sie packen und sie davon überzeugen könnte, daß Gott eben in diesem Faktum sich ihnen selbst als der lebendige und auf sie wirkende bezeugt. Es ist aber noch ein anderer tiefer liegender Grund, durch den Ewald abgehalten wird, sich die wichtigste Frage der christlichen Theologie zu stellen. Er sieht darin, daß einem Menschen sich Gott offenbart, noch nichts besonderes und großes. Er hält es wohl für möglich, daß uns durch die Sünderliebe des „geschichtlichen Christus" eine „Vergegenwärtigung Gottes" zu Theil werde. Aber nach seiner Meinung können wir daraus immer nur entnehmen, „wie Gott lieben kann, wenn er will! Aber mehr sehen wir nicht. Und dieß hilft uns nichts." Allerdings, dieß hilft uns nichts. Wenn mich die Erscheinung Jesu nur die Wahrheit des allgemeinen Satzes erkennen läßt, daß Gott lieben kann, so ist mir damit nicht geholfen. Die Einbildung, daß man mit der Befestigung dieser Wahrheit im Gemüthe die erlösende Kraft des Glaubens habe, zerrinnt, wie Ewald richtig ausführt, sobald es darauf ankommt, in der Noth des Lebens zu erfahren, daß der Glaube rettet. Daß Ewald sich gegen uns wendet, wenn er meint, daß wir unter der Offenbarung auch nichts weiter verstehen, als die Befestigung einer solchen Wahrheit, auf die man in ruhigen Zeiten mit Befriedigung blicken kann, das billige ich durchaus. Aber ich darf mich darüber wundern, daß er uns so verstanden hat. Von mir selbst liegen zwei Schriften vor, die allein den Zweck haben, zu zeigen, daß eine Offenbarung, die dem Menschen nichts weiter bieten würde, das Leben der Religion nicht begründen kann. Aber darauf, was Ewald aus uns macht, kommt nicht viel an. Viel interessanter ist mir, zu sehen, wie Ewald sich weiter hilft, nachdem er das als Offenbarung oder „Vergegenwärtigung" Gottes anerkannt hat, was ich niemals dafür gelten lassen würde.

Indem er sich die Offenbarung so vorstellt, wie er thut und auch bei uns voraussetzt, sagt er sich mit Recht, daß zu der Offenbarung der Liebe Gottes noch etwas mehr und größeres

hinzukommen müsse, damit sich der Christ jetzt gerettet wissen könne. Er sagt, die Offenbarung der Liebe Gottes überhaupt werde dadurch überboten, daß Gott etwas gethan habe, worin auch der größte Sünder sich geborgen fühlen könne. Gott habe sich selbst für uns dahingegeben in seinem Sohne. Ich bestreite nun rundweg, daß damit etwas Größeres ausgesagt ist, und daß Ewald, indem sich auch dieß als etwas Unbestrittenes in ihm befestigt, damit weiter kommt, als mit der vermeintlichen Offenbarung der Liebe Gottes. Etwas Größeres ist gewiß nicht damit ausgesagt. Denn ein Christ wenigstens wird unter der Liebe Gottes gar nichts Anderes verstehen, als die Gesinnung, die sich in der Herablassung Gottes selbst zu uns in Christus zeigt. Aber auch Ewald, der etwas Größeres darin sieht, kommt dadurch nicht weiter, daß ihm auch dieß als eine unbestreitbare Wahrheit erscheint. Denn es erhebt sich auch hier dieselbe Schwierigkeit, die er selbst gegenüber der vermeintlichen Offenbarung der Liebe Gottes richtig hervorhebt. Der Mensch mag sich das, was Gott in herablassender Liebe für die ganze Menschheit gethan hat, mit voller Ueberzeugung noch so groß vorstellen, er wird dadurch allein gegenüber dem Gewissen, das ihn richtet, und gegenüber der Noth, die sein Lebensglück zertrümmert, nicht das Recht und nicht die Kraft empfangen, sich selbst in die Menschheit mit einzuschließen, deren sich Gott erbarmt. Im Gegentheil werden die Aengste, die er in unleugbarer Erfahrung hat, ihm die allgemeine Wahrheit in Betreff der Selbsthingabe Gottes, die er in ruhigen Zeiten sicher zu beseitigen meinte, wieder unsicher machen. Daß trotzdem viele Christen auf die Weise, wie Ewald angiebt, zum Frieden gekommen sind, leugnen wir durchaus nicht. Aber wenn ihnen das gelungen ist, so hat dabei im Stillen noch etwas ganz anderes mitgewirkt, als die allgemeine Wahrheit von der Selbsthingabe Gottes für die Menschheit, die sie ohne Weiteres der Offenbarung zu entnehmen meinten. Das ist die Erfahrung, daß ihnen aus der Ueberlieferung das persönliche Leben Jesu als etwas geschichtlich Wirkliches entgegentritt, und daß seine Kraft sie zwingt, um seinetwillen an Gott zu glauben.

Im Vergleich mit der Fülle religiöser Erkenntniß, die Ewald

ohne Weiteres der hl. Schrift zu entnehmen meint, sieht dieses Erlebniß sehr dürftig aus. Aber es hat dennoch für das innere Leben eine unvergleichlich höhere Bedeutung als ein solcher Erwerb. Denn wer nicht für sich die Erfahrung gemacht hat, daß eine Thatsache, die sich ihm als ein unvertilgbarer Bestandtheil seiner eigenen Existenz aufdrängte, den Glauben in ihm weckte und ihm zur Offenbarung Gottes an ihn selbst wurde, der ist außer Stande, das, was er im Allgemeinen für wahr hält und zu „glauben" meint, auf sich selbst zu beziehen, wenn es sich darum handelt, daß seine Art, seine Schicksale aufzunehmen, und seine Gesinnung dadurch umgewandelt werden soll. Wie sollte er das wohl, da er an seiner eigenen Existenz noch nichts von Gottes Wirken auf ihn bemerkt hat, das allem Zweifel gegenüber durch eine ihm unentreißbare und durch ihren Inhalt übermächtige Thatsache befestigt wäre? Wo dieser Keim des Glaubens nicht vorhanden ist, ist es ganz vergeblich, sich von Außen her einen Inhalt des Glaubens aneignen zu wollen. Wenn man andern einredet, daß sie dieß könnten und sollten, so führt man sie an der Lebensquelle vorüber und verwandelt ihnen die Güter der Ueberlieferung, die ihnen Brod werden könnten, in Steine. Hat dagegen ein Mensch erfahren, daß er angesichts des persönlichen Lebens Jesu Gott nicht leugnen kann, so ist der Keim des weltüberwindenden Glaubens in ihm vorhanden. Dieses Widerfahrniß erleidet er. Es ist das die Zeugung eines neuen persönlichen Lebens in ihm durch eine Person, die ihn ganz und gar gefangen nimmt und ihn zu grenzenlosem Vertrauen zwingt. Hat er das nicht erlitten, so ist er nicht berufen, und es wird ihm dann wenig helfen, sich die Vorstellung aneignen zu wollen, daß Christus der Sohn Gottes sei, ihm, der weder von Jesus noch von Gott eine wirkliche Erkenntniß hat. Hat er aber die messianische Macht Jesu an sich erfahren, daß er sich durch ihn vor Gott gestellt sieht, so liegt es an ihm, ob er weiter kommt. Wenn er bei dem, was er durch Jesus erlitten hat, verweilt und es auf sein inneres Leben einwirken läßt, wird er nothwendig darin die Kundgebung Gottes nicht nur an die Menschheit sondern an ihn selbst sehen, oder die Offenbarung Gottes, die ihn zum Verkehr mit Gott erhebt. Wer so in Christus

das Faktum, daß Gott sich ihm selbst zuwendet, gefunden hat, ist nunmehr, weil er mit Gott in einem Verkehr steht, den der Erlöser begründet und sichert, für die Erkenntnisse erschlossen, die in andern deßhalb gereift sind, weil sie auch durch Christus zu Gott geführt waren. Diese Dinge kann er nun aufnehmen, weil sie in dem Keim seines eigenen Glaubens vorgebildet sind. Er wird dann, geleitet durch die h. Schrift und durch von ihr getragene Christen, dazu gelangen, daß er zu Christus reden kann, wie zu Gott und daß er in dem Werke Christi, das in seinem Tode vollendet und in dem letzten Mahle gedeutet ist, immer wieder Vergebung seiner Sünden findet. Aber er muß nichts vorwegnehmen wollen, sondern warten bis es in ihm reift. Denn nicht der zur Reife gediehene Besitz dieser Erkenntnisse ist die Hauptsache, so leicht das einem Christen so scheinen kann. Jene Erkenntnisse sind vielmehr da, wo sie wirklich vorhanden sind, die in täglichem Kampf mit dem Leben errungene Auslegung und Anwendung der einen Hauptsache, daß Gott sich einem bestimmten Menschen durch die Kraft des persönlichen Lebens Jesu offenbart hat. So werden die überlieferten Glaubensgedanken für den zu Gott erhobenen und dadurch erlösten Menschen ein Mittel, seine Erlösung zu vollenden. Dem Unerlösten dagegen helfen sie nichts; denn es wird ihm nie gelingen, von der allgemeinen Wahrheit, die sie ausdrücken, eine Brücke zu seiner eigenen Existenz zu schlagen. Wohl aber können sie ihm, wenn er sie sich aneignen will, dazu dienen, das Lügengewebe dichter zu machen, in das ihn seine Sünde einspinnt.

Erlöst werden wir, wenn das persönliche Leben Jesu über uns Macht gewinnt, nicht aber dadurch, daß wir uns der Autorität eines Lehrgesetzes fügen, das uns eine Lehre über Christus darbietet. Ich zweifele nicht daran, daß diese Erkenntniß in den Kirchen der Reformation den Sieg gewinnen wird. Denn hier lebt immer noch der Gedanke, daß in dem Glauben selbst die Erlösung liegt. Aus dieser Wurzel aber kann ein neuer Trieb aufschießen. Denn alle, die jenen Gedanken hegen und ein inneres Leben führen, stehen doch dicht vor der Einsicht, daß ein Glaube, der aus dem Menschen ein neues Wesen machen soll, weder ge-

wohnheitsmäßige Meinung sein kann, noch auch als ein Werk menschlicher Anstrengung erlebt werden darf, sondern als ein Werk Gottes erlebt werden muß. Das gilt aber allein von dem Glauben, der in seiner tiefsten Regung die ehrfurchtsvolle Beugung unter die reale Macht des persönlichen Lebens ist, das wir in der Ueberlieferung des Neuen Testaments als das innere Leben Jesu erfassen können. Es ist Gottes Wille gewesen, daß der Keim dieses Glaubens so lange Zeit unter der Felsendecke des gesetzlichen Gehorsams gegen das Schriftwort verborgen liegen sollte. Jetzt aber ist diese Decke überall geborsten. Auch ein Mann wie Grau sieht sich genöthigt, vor kirchlichen Versammlungen dasselbe zu vertreten, was E. Haupt hierüber schlicht und klar ausgeführt hat. Das sieht vielen gefährlich aus, die mit Recht davon durchdrungen sind, daß der Glaube Gehorsam gegen die Autorität sein soll. Es wäre auch gefährlich, wenn nicht jetzt gerade an den Keim des Glaubens die messianische Botschaft Jesu dringen könnte, daß er selbst der Erlöser ist, dem der Gehorsam gebührt, und daß kein Gesetz Heilsmittel ist, auch nicht die heilige Schrift, wenn sie zum Lehrgesetz gemacht wird.

Die Lehre von der Auferstehung des Fleisches bis auf Tertullian.

Von

Lic. Dr. W. Haller,

Pfarrer in Waldmannshofen, Württemberg.

Nicht leicht hat sich eine Lehre der Kirche so schnell und zielbewußt entwickelt, wie die Lehre von der leiblichen Auferstehung. Dabei war eben diese Lehre von großem Einfluß auf Sitte und Leben der Christen. Von Anfang an schenkte ihr die Apologetik eine sehr lebhafte Aufmerksamkeit. Ja wir sind noch in der Lage, aus den noch vorhandenen, verhältnismäßig zahlreichen Schriften über diesen Lehrgegenstand eine nahezu vollständige, nach allen Seiten hin ausgedachte Polemik zusammenzutragen, welche Heiden und Häretiker gegen dieses eigentümlich-christliche Lehrstück betrieben. Dies ist um so interessanter, als wir hier einen Gedanken finden, der nicht auf Rechnung des eingedrungenen Hellenismus zu schreiben ist, nein, der im direktesten Widerspruch zu demselben in der christlichen Kirche sich festgesetzt hat. Nichtsdestoweniger hat der Glaube von der leiblichen Auferstehung seine Vorgeschichte außerhalb des Christentums. Vom palästinensisch-rabbinischen Judentum wurde er in die neue Religion verpflanzt und er entwickelte sich so gut, daß der Gnosticismus, die heidnische Polemik, ja sogar der Alexandrinismus eines Origenes ihm nichts anhaben konnten. Am Anfang des dritten Jahrhunderts war dieses Dogma fix und fertig. Die späteren Kirchenväter haben nichts Neues beizutragen gewußt, konnten's wohl auch nicht, nachdem die Apologeten und die altkatholischen Väter — und nicht wenige unter

ihnen — so viel und so eingehend darüber geschrieben hatten, wie man es in solchem Umfang damals bei keinem andern Lehrstück antrifft.

Ehe wir uns zu den Aussagen der Väter wenden, müssen wir zuvor die wichtigsten Daten aus dem Neuen Testament und der jüdischen Theologie uns vergegenwärtigen bezw. summarisch aufzeichnen, um hieran die übrige Untersuchung anzuknüpfen.

I. Die jüdische Theologie.

Was einmal die alexandrinisch-jüdische Theologie betrifft, so wird uns sofort klar, daß hier nicht nur nichts von der Auferstehung des Leibes gelehrt wird, sondern auch, daß eine solche Lehre der ganzen hellenistischen Vorstellung von dem Leibe in's Gesicht geschlagen hätte. Um gleich mit Philo anzufangen, so ist nach diesem der Leib die thierische Seite am Menschen, die Quelle aller Übel, der Kerker, in welchen der aus Gott stammende Geist gebannt ist, der Leichnam, den die Seele mit sich herumschleppt, der Sarg oder das Grab, aus welchem sie erst wieder zu wahrem Leben erwachen muß. Der Leib ist aus der Materie genommen. Die der Erde näherstehenden Seelen, von der Sinnlichkeit der Materie angezogen, kamen in sterbliche Leiber. So gilt es, dieser Fessel baldmöglichst los zu werden. Man kann den Leib im andern Leben nicht brauchen. Denn er ist seiner Natur nach nichtig und vergänglich, heißt darum auch in der hl. Schrift Ephron d. h. Schutt (χοῦς) oder Sella d. h. Schatten (σκιά) oder in Gen. 38,17 Eir. „Dieser als der δερμάτινος bedeutet den Leib und sein Tod erinnert daran, daß der Leib etwas Totes und auf immer Gestorbenes ist (νεκρὸν καὶ τεθνηκὸς ἀεί). Überhaupt ist ein allmähliger Verfall der Leiblichkeit seit Adam wahrnehmbar, ganz so, wie die Eisenstäbchen nach dem Grade ihrer Entfernung vom Magnet an magnetischer Kraft abnehmen. Wahre und höchste Glückseligkeit genießt darum die Seele nur in einem leiblosen Zustande, in welchem sie sich auch zuvor d. h. vor dem Falle befunden hatte. Schon auf Erden geschieht in der Ekstase eine relative Befreiung von dem Leibe. Die völlige

Befreiung ist ein wesentliches Stück der jenseitigen Seligkeit. Sie wird aber nur denen zuteil, welche sich hienieden von der Sinnlichkeit (αἴσθησις), die eben ihren Sitz im Leibe hat, fern zu halten wußten. Die anderen Seelen kommen nach dem Tode in andere Leiber.

Somit hatte es für Philo keinen Sinn, den Leib auferstehen zu lassen. Damit wäre sein ganzes System über den Haufen geworfen worden. Denn dieses zielte auf die gänzliche Vernichtung der Materie ab, derselben Materie, aus welcher der Leib geschaffen ist. Eine Auferstehung des Fleisches wäre also ein Unding nach Philo's Kosmologie, Anthropologie und Ethik [1]).

Auch in den andern alexandrinischen Schriften begnügen sich die Verfasser mit dem einfachen Glauben an die Unsterblichkeit der Seele. Der Leib kommt nach dem Verfasser der Sapientia überhaupt nicht für die Persönlichkeit in Betracht. Die Seele existiert schon vor ihrer Vereinigung mit dem Körper (8,19 f.). Dieser wird immer unter den Gesichtspunkt einer Last und eines Kerkers beurteilt (9,15). So hatte der Verfasser kein Interesse an der Wiederbelebung des toten Körpers [2]). Überhaupt ist der Untergang des Leibes kein Tod, jedenfalls nicht für die Frommen und Weisen (3,2 f., 4,7). Der Verlust der Gottebenbildlichkeit besteht nicht im leiblichen Tod, sondern in dem Tode der Seele (2,23 ff.) Auch der Verfasser des IV. Makk. kennt keine Auferstehung des Leibes. Eleazar und jene Mutter mit ihren sieben Söhnen stehen jetzt schon am göttlichen Thron und führen ein seliges Leben (17,18). Ebenso erfahren die Gottlosen sogleich nach dem Tode ewige Strafen (18,4. 9,9. 10,11). Und wenn sie Feuerqualen zu leiden haben (12,12 f.), so setzt das nicht eine Leiblichkeit voraus, sondern es sind ebenso bildliche Ausdrücke, als

---

[1]) Siehe die Nachweise bei Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes II, 866 ff.

[2]) Nicht einmal einen Lichtleib braucht man bei Pseudo-Salomo anzunehmen. Daß 3,7 f., 4,20, 5,1 ff. nicht von dem Zustand nach dem Tode bezw. von der Auferstehung der Gerechten und Ungerechten handelt, siehe bei Gröbler, Die Ansichten über Unsterblichkeit und Auferstehung in der jüdischen Literatur der beiden letzten Jahrh. v. Chr., Stud. u. Krit. 1879. S. 690 f.

wenn es anderwärts heißt, daß Abraham, Isaak und Jakob die Frommen an ihren Busen aufnehmen (13,16)[3]). Dagegen scheint der Verfasser von II. Makk. trotz aller alexandrinischen Eigentümlichkeit in diesem Punkte dem Einflusse der palästinensischen Theologie nachgegeben zu haben. So sagt 7,11 der dritte der sieben Märtyrer, als er seine Glieder zu der bevorstehenden Tortur willig entgegenstreckt, er hoffe, daß er sie wieder von Gott erhalten werde (καὶ παρ᾽ αὐτοῦ ταῦτα πάλιν ἐλπίζω κομίσασθαι) und in 14,46 heißt es von dem jerusalemischen Presbyter Rhazis, der gegen seinen Leib wütete, um sich der heidnischen Gefangenschaft zu entziehen: καὶ ἐπικαλεσάμενος τὸν δεσπόζοντα τῆς ζωῆς καὶ τοῦ πνεύματος ταῦτα αὐτῷ πάλιν ἀποδοῦναι. So ist hier der Glaube angedeutet, daß Gott die Leiber der treuen Söhne Israels auferwecken wird, obwohl auch in den beiden genannten Stellen, weil sie doch vereinzelt in ihrer Art sind, eine bildliche Deutung (etwa in dem Sinn von Mt. 19,29) sehr gut möglich ist[4]). Im Übrigen gilt als Thatsache, daß der Alexandrinismus, sobald er sich einigermaßen treu blieb, seinem innersten Wesen und nach allen seinen Aufstellungen ein absoluter Gegner einer Lehre sein mußte, welche den der bösen Materie entstammenden und die Sinnlichkeit d. h. das Böse nährenden Leib nach dem Tode zu einem neuen Leben restituiren wollte.

Anders stand die Sache in der palästinensischen Theologie. Mit dem Zusammenbruch des jüdischen Staatswesens — und wahrscheinlich unter Berührung mit dem Parsismus, war die Notwendigkeit gegeben, eine Vergeltung zu statuiren, welche über das natürliche Dasein hinausreichte. Denn was sollte mit den Gerechten werden, welche mit Dahingabe irdischer Vorteile unerschütterlich treu sich zu Johva hielten, wenn mit dem Tode

---

[3]) Warum die beiden Stellen 13,14 und 18,17 nicht von der leiblichen Auferstehung zu verstehen sind, darüber siehe Gröbler a. a. O. S. 696 f. und Dähne, Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie II, S. 196.

[4]) Bildlich werden sie von Dähne a. a. O. II, 187 f. verstanden; für ihre Beziehung auf die leibliche Auferstehung Gröbler a. a. O. 680, Schultz, Alttestamentliche Theologie. 2. Aufl. S. 809.

ihr Schicksal endgiltig abgeschlossen ist? Wie ungerecht wäre das Geschick der Gottlosen und Abtrünnigen, welche durch Verleugnung des wahren Gottes allerlei Genüsse sich verschafft hatten, wenn nach ihrem Tode der Verrat am väterlichen Glauben die verdiente Bestrafung nicht fände? Die Antwort giebt das Danielbuch (12,2. 3. 13) aus der Zeit des Antiochus Epiphanes: es lehrt unzweideutig eine doppelte Auferstehung „zum ewigen Leben" und „zum ewigen Abscheu", nicht für alle Völker, sondern zunächst nur für die Angehörigen seines Volks. Hier lag der Ausgangspunkt für die spätere Auferstehungslehre. Und da ist nun von Interesse, daß im Buch Henoch der Zwischenzustand zwischen Tod und Auferstehung als ein bewußtes Leben gedacht wird. Die Seelen, die an den vier Orten der Scheol sich aufhalten, haben dort schon das Gefühl der Seligkeit und der Verdammnis, flehen um Rache, klagen wider ihre Verfolger u. dgl. So giebt es also ein persönlich-bewußtes Leben für die Seele, auch wenn sie nicht mehr im Leibe ist. Warum dann noch eine Auferstehung des Leibes? Und doch wird diese im Buche Henoch behauptet und zwar im engsten Zusammenhang mit der messianischen Erwartung. Denn beim Anbruch der messianischen Zeit werden zuerst die Tyrannen und die Verfolger der Gerechten bestraft und vernichtet (90,17 ff., 100,1 ff.). Die Gerechten und Heiligen werden inzwischen von Engeln bewacht. Hierauf bricht auch über die verstorbenen Sünder das letzte Gericht herein. Aber sie sind nicht leiblich anwesend bei dem jüngsten Gericht. Nur ihre Seelen werden gefesselt und von einem Ort an den andern gebracht (22,13, 103,8) [5]). Dagegen erfahren die Gerechten aus Israel, als Angehörige des messianischen Reichs die Auferstehung (91,10, 92,3). Auch nach den Psalmen Salomo's werden nur die Gottesfürchtigen zum ewigen Leben auferstehen (3,16). Nur in den jüngeren Theilen des Henoch (51,1) wird eine allgemeine Auferstehung behauptet: „Und in jenen Tagen wird die Erde ihr Anvertrautes zurückgeben und das Totenreich wird zurückgeben sein Anvertrautes, welches es empfangen hat und die Hölle wird wiedergeben, was sie schuldig ist." Und

[5]) Vgl. jedoch die Gebeine der verblendeten Schafe, welche nach 90,27 in der Gehenna brennen.

nach 61,5 werden nicht nur die in den Gräbern Befindlichen, sondern auch die, „welche in der Wüste umgekommen und welche von den Fischen des Meeres und von den Tieren gefressen sind", auferstehen. Dabei fragt es sich, ob Ausdrücke, wie von dem himmlischen Glanz auf den Angesichten der Gerechten (38,4. 39,7) und von ihrem engelgleichen Leben im Himmel (51,4) einen verklärten Leib, wie er im Neuen Testament beschrieben wird, andeuten. Über die Beschaffenheit des auferstandenen Leibes geben diese Art von Schriften soviel als gar keine Auskunft, obwohl sie sonst detaillirte Schilderungen über die Zustände im messianischen Reiche entwerfen.

Von größerer Bedeutung für die jüdische Religionsgeschichte als jene Pseudepigraphen sind die midrasischen und halachischen Schriften der Sopharim. Man könnte zwar einwenden: diese gehören nicht hierher, denn sie sind viel später niedergeschrieben als das Neue Testament. Gewiß! Aber bestand nicht ihre Eigenart in der peinlichen Wiedergabe von Lehraussagen, welche hunderte von Jahren früher durch die berühmten „Väter" aufgestellt waren und sich mit derselben Ängstlichkeit, wie man sie sonst nur Götterorakeln entgegenbrachte, von Generation zu Generation fortgeerbt hatten? In dieser alt-synagogalen Theologie gab es keinen Fortschritt, keine Entwickelung, sondern ewige Wiederholung. Was also um das Jahr 300 und 200 niedergeschrieben war, das konnte man von Autorität zu Autorität drei und vier Jahrhunderte zurückdatieren. Somit können die Aussagen des Talmud über die Auferstehung ohne jeden Anachronismus zur Erklärung der christlichen Auferstehungslehre angezogen werden. Hier ist schon das Verhältnis von Leib und Seele bemerkenswert. Zwar gehört der Leib im Gegensatz zu der himmlischen Seele dem Bereiche des Irdischen und Verweslichen an. Nur mit Widerstreben ist die Seele in den irdischen Leib eingegangen. Dennoch besteht ein näheres Verhältnis zwischen Beiden. Dieses äußert sich besonders in dem Zustandekommen der Sünde. Der Leib wird als der von Staub Gebildete dem Dorfbewohner verglichen, welcher keine Kenntnis der Reichsgesetze hat, die Seele aber, die von oben entstammte, dem Bürger

der Residenz, welcher die Reichsgesetze wohl kennt. Jener geht frei aus, dieser wird bestraft. Oder aber ist es der Leib, der blinde, die Seele der lahme Wächter, welche beide von Gott zur Bewachung des Gartens bestellt sind. Der Blinde sieht die verbotenen Früchte und reitet auf dem Lahmen, um derselben habhaft zu werden. Und Beide essen davon. So werden denn auch Beide zusammen gerichtet. Mit dem Tode erfolgt die Trennung beider, bei dem Gottlosen auf schmerzliche, bei dem Frommen auf schmerzlose Weise. Dort wird er durch den Todesengel, hier durch den Kuß Gottes (נשיקה) vollzogen. Das geht aber nicht so rasch vor sich. Noch empfindet der Leichnam den Wurm, der an ihm nagt; noch eignet ihm ein Bewußtsein, nach Einigen, so lange, bis die Bahrdecke den Sarg bedeckt, noch Andern, bis der Leib verwest ist. Ja Berachoth 18b erzählt, wie Mädchen sich in der Neujahrsnacht im Grabe mit einander unterhielten. Schabbath 152b berichtet ein Zwiegespräch zwischen Achai bar Josia, der todt im Grabe lag und Bar Nachmann[6]). „So ergiebt sich, daß der Zusammenhang der Seele mit dem Leibe, also diese irdische Existenzweise in dem Bewußtsein des Judentums höher geschätzt und darum fester gehalten wird, als die Hoffnung auf eine Vereinigung der Seele mit Gott. Selbst die Seelen der Gerechten scheiden nur allmählig ganz vom Leibe, die Seelen der Anderen suchen ihn immer wieder" [7]).

Dazu kommt die messianische Erwartung. An dem messianischen Reiche soll nicht nur die lebende Generation Israels teilnehmen, sondern alle verstorbenen Israeliten: sie sollen aus ihren Gräbern hervorgehen, um die Seligkeit des Reiches mit den Überlebenden genießen zu können [8]). Diese Seligkeit wird recht sinnlich dargestellt.

[6]) Noch andere Beispiele siehe bei Weber, System der altsynagogalen palästinensischen Theologie aus Targum, Midrasch und Talmud 1880, S. 325 f., dem überhaupt das Wesentliche dieses Abschnittes entnommen ist.

[7]) Weber a. a. O. S. 326.

[8]) Stähelin (Jahrb. f. deutsche Theol. 1874, S. 199 ff.) nimmt an, daß ursprünglich gar kein Zusammenhang zwischen Beiden bestanden habe. Dagegen verweist mit Recht Schürer, Gesch. des jüdischen Volkes II S. 457 Anm. ihn darauf, daß in Dan. 12,2, Psalt. Sal. 3,16 unter dem „ewigen Leben", zu dem die Gerechten auferstehen werden, nichts anderes als das Leben

Kein Wunder, daß dann auch der Leib an ihr teilnehmen sollte. Und so folgt, nachdem die Gerechten aus der Scheol durch den Messias heraufgeführt worden sind, ihre und aller Gerechten, die auf die Erlösung warteten, Wiederherstellung in dieses zeitliche Leben d. h. die erste Auferstehung der Toten. Der Messias hat „den Schlüssel der Auferweckung der Toten". Der Ort, wo sie erfolgt, ist das heilige Land, welches darum auch ארץ חיים heißt. Dann werden aber auch die außerhalb des Landes Begrabenen unter der Erde hergewälzt (מתגלגלים), um im heiligen Lande auferstehen zu können. Um die Schmerzen das גלגול zu ersparen, will man im Lande Israel begraben sein (jer. Kilajim IX,3). Nach einer andern Stelle (Kethuboth 111[a]) werden für die Gerechten, die außerhalb des heiligen Landes begraben wurden, Höhlungen in der Erde d. h. unterirdische Gänge gemacht, in denen sich ihre Leiber herwälzen. Daß auch die außerhalb Palästinas Begrabenen auferstehen werden, dafür bürgt das Begräbnis Moses, dessen „Verdienst" allen andern seines Geschickes zu gute kommt. Die Auferweckung wird durch die große Posaune eingeleitet. Bei dem ersten Blasen wird die ganze Welt sich bewegen, bei dem zweiten wird der Staub abgesondert, bei dem dritten werden die Gebeine der Toten gesammelt, bei dem vierten ihre Glieder erwärmt, bei dem fünften wird die Haut übergezogen, bei dem sechsten gehen die Seelen in ihre Leiber ein, bei dem siebenten werden sie lebendig und stehen auf ihren Füßen und in ihren Kleidern. Nach einer Sage bleibt von dem menschlichen Leib das unterste Bein (לוז) des Rückgrats unverwest. Es läßt sich weder zermahlen, noch verbrennen, noch im Wasser erweichen. Dieser unzerstörbare Körperteil bildet die Grundlage für den neuen Leib. Es wird erörtert, ob bei der Bildung des neuen Leibs die Reihenfolge: Haut, Fleisch, Sehnen, Knochen oder: Knochen, Sehnen, Fleisch, Haut sein werde. „Daraus ergiebt sich, daß der künftige Leib dem Stoffe und der Organisation nach wesentlich als von gleicher

---

im messianischen Reiche zu verstehen ist. „Aus dem Interesse, am messianischen Reiche teilzuhaben, ist zunächst die Hoffnung einer leiblichen Auferstehung entsprungen und erst später ist das Leben im messianischen Reich und die ζωὴ αἰώνιος von einander getrennt worden."

Beschaffenheit gedacht wird, wie der jetzige". Ja man ersteht in denselben Kleidern, in welchen man ins Grab gelegt wurde. Wenn schon das Weizenkorn nicht nackt, sondern umhüllt aus der Erde hervorgeht, wievielmehr der Leib des Menschen. Sterbende Rabbis geben daher genaue Befehle über ihre Totenkleider. Ja der Mensch steht mit den alten Gebrechen als Blinder, Lahmer u. s. w. auf, damit seine Identität festgestellt werden kann, aber diese Gebrechen werden sofort geheilt. „Das vertritt hier die Hoffnung der Verklärung: die Versetzung in einen normalen gesunden Zustand. Dem entspricht auch, daß die Auferstandenen ein dem bisherigen entsprechendes materielles Leben führen und keine absolute, sondern nur relative Unsterblichkeit haben. Die von Jellinek herausgegebenen kleinen Midraschim malen das ähnlich aus wie die moslemische Sunna" [9]).

Wir sehen demnach, daß in dieser Literatur die Auferstehung der Toten sehr sinnlich vorgestellt wurde. Dabei ist bemerkenswert, das es sich hier um eine Auferstehung der Gerechten für das messianische Zeitalter handelt, in welchem die physische Weltordnung so ziemlich dieselbe ist, wie vorher, nur daß die Leistungsfähigkeit des gelobten Landes als eine ungeheuerliche gedacht wird [10]). Mit der Auflehnung der Völker wider den Messias tritt das Ende des messianischen Reiches ein und nun beginnt das Weltgericht, durch welches die gottfeindlichen Völker ausgeschieden, die Erde erneuert und dem Volke Gottes als alleiniger Wohnsitz angewiesen wird. Aber eine allgemeine Auferstehung giebt es nicht. So heißt es in Beresch. rabba: „Die Macht Regen zu geben gehört allein den Gerechten und die Auferstehung von den Toten gehört ebenfalls nur den Gerechten. Wie sollten die Gottlosen wieder lebendig werden? sie sind doch selbst in ihrem Leben tot." Erst die sehr späten Pirke de-R. Eliezer geben zwar eine Auferstehung auch der Heiden zu, bemerken aber, daß sie später wieder in den Tod zurücksinken. „Die Gottlosen werden nach zwölfmonatlicher Strafe in der Gehenna an Leib (!) und Seele verbrannt und ihre Asche wird unter den Fußsohlen der Gerechten verweht. Nur die Minim und die

---

[9]) Siehe die näheren Nachweise bei Weber a. a. O. S. 352 ff.

[10]) Siehe hierfür Beispiele bei Weber S. 363.

Epikuräer, welche die Göttlichkeit der Thora und die Auferstehung der Todten leugnen, steigen hinab in die Gehenna und werden dort gestraft in alle Geschlechter." Über das Leben im Olâm habbâ bestehen zweierlei Anschauungen. Die mehr spiritualistische nimmt an, daß es dort kein Essen und Trinken, keine Zeugung, keinen Handel giebt. Die mehr materialistische aber spricht von ehelicher Zeugung, von großen Mahlzeiten, bei denen man das Fleisch des Leviathan und Behemoth speist, ja noch von einer Sündenvergebung in jener Welt (עלם הבא).

Wir sind absichtlich auf die jüdische Theologie eingegangen, um gleich von vornherein festzustellen, daß wir hier die deutliche und breite Unterlage für die nachmalige christliche Auferstehungslehre vorfinden. Darum können wir uns auch mit

II. dem neuen Testament

kürzer fassen, zumal die einschlägigen Daten den Lesern hinlänglich bekannt sind. Bloß das Allerwichtigste wollen wir summarisch aufführen.

Nur unter Vergegenwärtigung obiger Vorstellungen, wie sie in der jüdischen Theologie zu Hause waren, versteht man, was wir hierüber bei den Synoptikern und in der Apostelgeschichte lesen. Daß die Vorstellungen hüben und drüben sich entsprechen, zeigt schon die Geschichte vom reichen Mann und armen Lazarus, wie überhaupt die so häufig wiederkehrenden Notizen über die Gehenna. Aber auch das ist sofort deutlich, daß die Zeitgenossen Jesu in ihrer großen Mehrzahl an eine leibliche Auferstehung glaubten, dieser Glaube keineswegs eine Eigenart des Evangeliums war. Ja es ist sehr fraglich, ob Christus mit seiner Botschaft irgend einen merkbaren Einfluß auf jenen Gemeinglauben ausgeübt hat. Wie verbreitet er unter allen Schichten der jüdischen Bevölkerung war, dafür nur einige bekannte Daten: Als Herodes von Jesus hörte, sprach er: „Dieser ist Johannes der Täufer, er ist auferstanden von den Toten" (Mt. 14,2, Mc. 6,14, Lc. 9,7). Nachdem Jesus begraben war, kommen die Hohenpriester und Pharisäer zu Pilatus und sagen: „Herr, wir erinnern uns, daß jener Irrlehrer zu seinen Lebzeiten sagte: nach

drei Tagen werde ich auferstehen. Befiehl nur, daß das Grab bis zum dritten Tag versiegelt werde, damit nicht seine Jünger kommen, ihn stehlen und zum Volke sagen: er ist von den Todten auferstanden" (Mt. 27,63 f.). Als Jesus verschieden war, so thaten sich die Gräber auf καὶ πολλὰ σώματα τῶν κεκοιμημένων ἁγίων ἠγέρθησαν (Mt. 27,52)[11]). Es kommt hier nicht in Betracht, ob den beiden letzten Stellen ein thatsächliches Ereignis zu Grunde liegt. Aber alle drei Stellen beweisen, daß ihre Verfasser von der Voraussetzung ausgehen, daß die jüdischen Zeitgenossen, selbst ein Herodes, den Glauben an die leibliche Auferstehung teilten, ja, daß man es für möglich hielt, daß schon in der Gegenwart als Vorboten des bevorstehenden messianischen Zeitalters einzelne Fälle von Totenerweckungen vorkommen werden. Auf dieser Unterlage müssen wir uns auch die Totenerweckungen durch Jesus und die Apostel vorstellig machen. Zu den Werken des Messias gehörte ja auch die Auferweckung der Toten (s. o.). Darauf hat sich auch Jesus einmal berufen, um sich als Messias zu legitimieren (Mt. 11,5). Es ist selbstverständlich, daß man solche Thaten als Wunder anstaunte. Sie hießen aber nur Wunder, sofern sie außergewöhnliche Ereignisse bedeuteten, die nur durch die Kraft des Messias möglich waren. Aber daß sie überhaupt möglich waren, daran zweifelte die herrschende, durch die jüdische Theologie gebildete Meinung nicht im Mindesten. Unter denselben Gesichtspunkt tritt auch die Auferstehung Jesu. Nirgends stoßen wir auf eine Stelle, wonach die Juden oder speziell die Jünger solche Auferstehung zu den absoluten Unmöglichkeiten gerechnet hätten. Nur einmal, nämlich in der Verklärungsgeschichte, als Jesus den Jüngern verbot, davon zu erzählen, „außer wenn des Menschen Sohn von den Toten auferstanden ist," da erzählt Marcus (9,10): „Die Jünger behielten das Wort und forschten unter sich, was das heißt, von den Toten auferstehen". Sonst pflegten sie die Ankündigung seiner Auferstehung ohne Widerspruch entgegenzunehmen. Das wäre nicht geschehen, wenn sie nicht von der Möglichkeit der leiblichen Aufer-

[11]) Vergl. hiemit Dan. 12,2: καὶ πολλοὶ τῶν καθευδόντων ἐν τῷ πλάτει τῆς γῆς ἀναστήσονται oder nach Theodotion ἐν γῆς χώματι ἐγερθήσονται. Für ἁγίων siehe Dan. 7,18. 22.

stehung überzeugt gewesen wären. Als Juden dachten sie ganz wie Paulus (I. Kor. 15, 13, 16): „Giebt es keine Auferstehung der Toten, dann ist auch Christus nicht auferstanden," d. h. nun giebt es aber eine (nach dem Glauben unserer Väter), also **kann** auch Christus, ja er **muß** „nach der Schrift" und nach den Erscheinungen, die er ihnen zu Theil werden ließ, auferstanden sein. Also dem Glauben an die leibliche Auferstehung Christi liegt — und das kann man nicht stark genug betonen — der populäre, nur von den Sadduzäern nicht acceptierte Glaube von der Möglichkeit, ja baldigen Wirklichkeit der leiblichen Totenauferstehung zu Grunde. Nur auf diesem Boden war die leichte und rasche Verbreitung des Glaubens an die Auferstehung Christi möglich; nur auf diesem Boden aber auch die grobsinnlichen Anschauungen möglich, die sich an jenen Glauben knüpften: sein Grab war leer, der (identische) irdische Leib auferstanden, er trägt noch die Wundenmale an sich, ja er kann irdische Nahrung zu sich nehmen — und doch erscheint er durch verschlossene Thüren, verschwindet so plötzlich, wie er auch sich gezeigt hat: ist also physisch und pneumatisch zugleich. Das sind freilich unvereinbare Vorstellungen für uns; für Juden waren sie es nicht.

Jesus selbst nun hat sich für den Glauben der Pharisäer entschieden (Mt. 22,23—30). Die Pharisäer bedeuten hierin den kirchlich-dogmatischen Fortschritt, die Sadduzäer[12]) die Reaktion (nicht einen fortschrittlichen Rationalismus). Und doch scheint Jesus die grobsinnlichste Form dieses Glaubensstückes abgelehnt zu haben. Wenigstens denkt er sich das Leben der Auferstandenen engelgleich, nicht geschlechtlich-physisch bedingt (V. 30), wie die materialistische Auffassung (s. o.) lautete, deren Lächerlichkeit den Sadduzäern die Polemik wesentlich erleichterte. Wir dürfen also sagen, daß Jesus den jüdischen Auferstehungsglauben insofern vergeistigte, als er sich auf die Seite derjenigen unter den Pharisäern stellte, welche eine mehr spiritualistische Vorstellung über Auferstehung und zukünftige

[12]) Die Sadduzäer sagten, es gebe keine Auferstehung (Mt. 22,23, Mc. 12,18, Lc. 20,17, Act. 4,1 f. 23,8). „Sie leugneten die Fortdauer der Seele und die Strafen und Belohnungen in der Unterwelt" (Bell. Jud. II, 8,14). „Die Seelen vergehen zugleich mit den Körpern" (Antt. XVIII, 1,4).

Welt hatten [13]). Übrigens redet Jesus wenig von der Auferstehung der Gläubigen. Denn er hofft die Meisten von ihnen lebend anzutreffen (Mt. 24,34, Mc. 9,1). Doch müssen die Patriarchen (Mt. 8,11) und die in der Verfolgung Getöteten (10,21, 39) zur Teilnahme an seinem Reiche auferstehen. Die Gottlosen aber werden nicht gerettet werden (Mt. 10,22, Mc. 10,16. 13,20, Lc. 13,27). Sie bleiben in der γέεννα — und das ist ihre ewige Verdammnis. Von ihrer Auferstehung steht nichts da, es müßten denn die Qualen, die sie zu erdulden haben, als sinnliche Schmerzen verstanden worden sein. Jene können aber auch ebensogut bildliche Bezeichnungen von Seelenqualen derer bedeuten, welche ewig aus der beseligenden Gemeinschaft Gottes ausgeschlossen sind — und dann wäre eine Wiederbelebung des leidensfähigen irdischen Leibes unnötig, zumal es schon in der Scheol einen Ort der Qual und einen Ort der Seligkeit („Abrahams Schoß" Lc. 16,19—31) giebt.

Wir finden also bei den Synoptikern und in der Apostelgeschichte, speziell bei Jesus und in der urapostolischen Verkündigung bezüglich unseres Gegenstands nichts, was über die Aufstellungen der jüdischen Theologie hinausginge. Sogar bis auf „die Vergebung der Sünden im Olâm habbâ" (Mt. 12,32) erstreckt sich die Gleichheit. Und die leibliche Auferstehung selbst wurde, mit wenigen Ausnahmen, von der urapostolischen Verkündigung ebenso grobsinnlich gedacht, wie bei der mehr realistischen Richtung der jüdischen Theologie.

Bei Paulus aber nehmen wir auch hierin einen Fortschritt wahr. Ob dieser Fortschritt dem Einfluß des Hellenismus zuzuschreiben ist, kann nicht nachgewiesen werden. Denn die Ansätze dazu liegen ebenso gut in der neujüdischen Theologie der mehr spiritualistischen Richtung vor. Freilich ist nicht zu verkennen, daß auch die letztere von hellenischen Einflüssen mitbestimmt war.

Die klassische Stelle für die paulinische Auferstehungslehre ist I. Kor. 15; in zweiter Linie steht II. Kor. 5,1 ff. Paulus hat dort den Hellenismus zu bekämpfen, nicht eine besondere Partei, etwa die Apolliner. Nein, der Hellenismus als solcher war ein

[13]) Zu solchen zählte zweifellos auch Josephus mit seiner platonisirenden Anschauung (Bell. Jud. III, 8,5).

absoluter Gegner der neujüdischen Auferstehungslehre. Wir haben das schon bei Philo gefunden. Wieviel mehr mußte diese Abneigung vollends in den Kreisen zu Hause gewesen sein, welche aller jüdischen Theologie fern standen. Hier, in Korinth, tritt der Hellenismus erstmals in systematischen Widerspruch mit dem neujüdisch-christlichen Auferstehungsglauben [14]) und wir werden sehen, daß dies nicht das letzte Mal war. Die Hauptpunkte der Lehre des Paulus sind: 1. Zwischen dem toten Leib und dem Auferstehungsleib besteht nicht das Verhältnis der stofflichen Identität, sondern sie sind beide stofflich total verschieden. Giebt es doch eine große Mannigfaltigkeit von Körper-Substanzen: Menschen, Vieh, Vögel, Fische; irdische, himmlische Körper (σώματα), die denn auch verschiedene Eigenschaften, verschiedene Herrlichkeit zur Erscheinung bringen, wie dies bei Sonne, Mond und Sternen der Fall ist. Nicht um die Mannigfaltigkeit der Formen ist dem Apostel hier zu thun, sondern um die Verschiedenheit der Substanzen und der von ihnen ausgehenden Wirkungen. „Also ist es auch mit der Auferstehung der Toten" (42). Der neue Leib ist — im Unterschied vom irdischen — mit δόξα und δύναμις ausgestattet. Er ist pneumatisch, der andere nur psychisch. Ja er ist unverweslich, und, wie in seiner Substanz verschieden, so ist er auch nach seinem Ursprung vom andern verschieden: der psychische ist von Adam, von der Erde, zuerst; der pneumatische ist vom Christus, vom Himmel, zuletzt. Paulus hätte nicht schärfer die gänzliche substanzielle Verschiedenheit beider Leiber bezeichnen können. 2. Und dennoch besteht eine gewisse Beziehung zwischen beiden. Zu ihrer Veranschaulichung verwendet er das Bild von Samen und Pflanze. Diese stehen nun allerdings in einem organisch-genetischen Verhältnis zu einander. Ob sich der Apostel dessen vollkommen bewußt war? Wir müssen es bezweifeln. Denn er hätte in diesem Falle jene gänzlich substanzielle Verschiedenheit nicht statuiren können. Same und Pflanze sind von demselben Stoff. Auch hinkt der Vergleich schon deshalb, weil ja das

[14]) Wie schwer Paulus in diesem Lehrstück zu arbeiten hatte, beweist die sicherlich historische Bemerkung Act. 17,32, wonach die Athener über seine Totenauferstehung spotteten und sich deswegen von ihm ungläubig abwandten.

Samenkorn nicht die tote Pflanze, sondern der Keim der neuen Pflanze ist. Dem Samenkorn entspricht der Embryo und so gehört der ganze Vergleich in das Gebiet der Fortpflanzung[15]. Hier handelt es sich um die Entstehung eines neuen Individuums, bei der Auferstehung aber um die Wiederherstellung des alten Einzelwesens. Man kann also mit dem Bilde des Paulus nicht viel anfangen. Es will im Grunde nur besagen, daß zwischen beiden Leibern eine Beziehung besteht. Diese näher zu bestimmen, gelang ihm nicht, so lange er die erste Position festhalten wollte. Man kann nur von seiner pharisäischen Vergangenheit her schließen, daß er irgend einen unzerstörbaren Rest des verwesten Leibes (s. o.) annahm, aus dem dann, wie aus dem lebenskräftigen Keim des verwesten Samenkorns, ein neuer Körper hervorgeht. Zweifellos ist aber, daß Paulus mit dem besagten Bilde die Ähnlichkeit beider Leiber in ihrer äußeren Erscheinung veranschaulichen wollte. Die neue Pflanze ist der alten, aus deren Keim sie entstanden ist, gleichgeartet. Also wird auch der Auferstehungsleib, zwar stofflich total verschieden, in der Erscheinungsform dem alten gleichen, so daß die Identität beider gesichert ist — ein Punkt, worauf, wie wir oben sahen, der jüdischen Theologie alles ankam. 3. Paulus nimmt eine doppelte Art des Vorganges an, wodurch ein neuer Leib, der sog. Auferstehungsleib entsteht: die eine ist der Tod, die andere ist die Verwandlung. Denn das Alte muß auf irgend eine Weise beseitigt werden. „Fleisch und Blut können das Reich Gottes nicht ererben, auch wird das Verwesliche nicht erben das Unverwesliche." „Unsere irdische Hüttenwohnung wird aufgelöst (καταλυθῇ)" und an ihre Stelle tritt, ganz unabhängig von ihr, „ein Bau von Gott, ein Haus nicht mit Händen gemacht, ewig im Himmel" (II. Kor. 5,1 ff.). Diese Hütte besteht also schon vorher, oder wenigstens neben der irdischen Hütte. Nötig ist sie, denn sonst bliebe die Seele „nackt", „ohne Bekleidung"; und das

[15]) Logischer ist das Bild in Hiob 14,7 ff.: „Denn es ist für den Baum Hoffnung: wird er abgehauen, so grünet er wieder und seine Sprößlinge nehmen nicht ab. Altert in der Erde seine Wurzel und stirbt im Boden sein Stamm, vom Dufte des Wassers sprosset er auf und treibt Äste, wie neu gepflanzt."

wäre für sie ein widernatürlicher, unwürdiger Zustand. Freilich ist solche Entkleidung, d. h. der Tod, etwas Schmerzliches. Viel lieber wäre es uns, wenn wir statt entkleidet „überkleidet würden", so daß „das Sterbliche vom Leben verschlungen würde". Das wird denen zu teil werden, welche bei der Parusie leben. Denn „wir werden nicht alle entschlafen, wir werden aber alle verwandelt werden, in einem Nu, einem Augenblick, mit dem letzten Trompetenstoß". Dann wird der „Tod vom Sieg verschlungen werden". Also nur bei den Lebenden geht die Substanz des irdischen Leibes in die des himmlischen über, wie die Nahrung in den Körper, der sie aufnimmt („verschlingt"). Nur hier assimiliert sich der irdische Leibesstoff dem neuen Stoff. Bei den Toten aber hört der frühere Leib ganz auf (καταλυθῇ) und erst später tritt für die nackte Seele die Bekleidung mit der himmlischen Behausung ein, welche allerdings (siehe unter 1) in ihrer Erscheinungsform mit der irdischen Leibeshütte gleichgeartet ist. Die Kraft nun, durch welche die Verwandlung oder Überkleidung (oder Verschlingung) des irdischen (noch lebenden) Leibes in den unverweslichen himmlischen Leib sich vollzieht, ist der h. Geist (V. 5) vgl. Röm. 8,11. Wer also — das ist die einfache Konsequenz — den Geist Gottes nicht hat, dessen Leib kann dann auch jene wunderbare Verwandlung nicht erfahren.

Man hat also wohl zu beachten, daß Paulus sowohl in I. Kor. 15,50—55 als in II. Kor. 5,2—5 zunächst nur den Fall im Auge hat, daß er und seine Zeitgenossen (s. das ἡμεῖς 15,51) noch am Leben sind, wenn die Auferstehung eintritt und für diesen Fall kennt er eine „Verwandlung", ein „Angezogen-", „Verschlungen-", oder „Überkleidetwerden". Für die Toten aber hat er nur die Bezeichnung der „Saat", der „Auferstehung", der „Entkleidung". Man muß das streng auseinanderhalten. Nur für den ersteren Fall besteht eine gewisse Beziehung und Fortdauer des irdischen Leibes, im andern Falle aber wird er aufgelöst d. h. vernichtet und tritt an seine Stelle — und unabhängig von ihm — ein anderer Leib, der im Himmel bereitet ist. In diesem Falle ist also das Wort „Auferstehung" in sehr modifizierter Weise gebraucht. Denn thatsächlich steht der alte Leib nicht auf, sondern es ist nur

eine Auferstehung der (nackten) Seele mit einem neuen Leibe, der nach Ursprung, Substanz und Eigenschaft von dem irdischen, im Tode vernichteten absolut verschieden ist. Von einer Identität kann also hier nur insofern die Rede sein, als eine Ähnlichkeit in der Erscheinung (im Habitus) zwischen beiden besteht. Eine unmittelbare Beziehung findet jedoch nur zwischen dem bei der Parusie lebenden und dem verwandelten Leibe statt, indem hier durch einen wunderbaren Prozeß eine Stoff-Assimilation bewerkstelligt wird, wie dies sich Paulus sicherlich auch bei dem erst zwei Tage im Grabe gelegenen — also noch nicht aufgelösten — Leibe Christi vorgestellt hat.

Aus all dem geht zur Genüge hervor, 1) daß Paulus nicht bei der grobsinnlichen Vorstellung der Realisten der jüdischen Theologie stehen geblieben ist, sondern auch hierin eine Vergeistigung angebahnt hat, welche den Andeutungen Christi, dem ganzen geistigen Charakter der neuen Religion und auch dem Hellenismus gerecht zu werden versuchte; 2) daß die nachmalige kirchliche Lehre von der Auferstehung des Fleisches von der paulinischen wesentlich verschieden ist.

Die übrigen Schriften des Neuen Testaments bieten für unsern Gegenstand keine neuen Gesichtspunkte. Die Totenauferstehung war ein wesentlicher Bestandteil der christlichen Hoffnung. Selbst dem alexandrinischen Verfasser des Hebräerbriefs war der Glaube an die Auferstehung ein christlicher Fundamentalartikel (6,2). Allerdings giebt er uns keinen Aufschluß darüber, wie er sich diesen Vorgang näher vorstellt: „Die Auferstehung ist besser als die bloße Wiedererweckung zum irdischen Leben (11,35)". Auch ist bemerkenswert, daß der Verfasser „die Geister der vollendeten Gerechten jetzt schon an der Stadt des lebendigen Gottes teilnehmen läßt" (12,23). Die Apocalypse dagegen bewegt sich ganz in den Geleisen der jüdischen Auferstehungsbilder: Das irdische Reich des Messias wird durch eine erste Auferstehung eingeleitet, durch welche die Märtyrer und Gerechten dem irdischen Leben zurückgegeben werden (20,4—6). Am Ende des tausendjährigen Reiches erfolgt der Weltuntergang, wo alle dahingerafft werden, die Überlebenden so gut, wie die zum irdischen Leben auferweckten

Teilnehmer des Reiches. Dann geschieht die allgemeine Auferstehung. Alle Toten müssen vor den Richterstuhl Christi gestellt werden (V. 12, 13). Eine Auferstehung mit himmlischer Leiblichkeit erfahren jedoch nur die, welche zur Vollendung eingehen, die anderen treten vor den Richterstuhl Christi, um mit dem Tode (V. 14) dem zweiten Tode überantwortet zu werden (V. 15). Auch nach dem Evangelium Johannes nimmt man durch die Totenerweckung an dem messianischen Heile Teil (6,39, 40, 44, 54). Aber das gilt nur für die Gläubigen, welche bereits im Besitze des ewigen Lebens sich befinden. Und wenn auch die Übelthäter auferweckt werden (5,29), so ist das eigentlich keine Auferweckung, da sie nur dem bleibenden Tode überantwortet werden (I. Joh. 3,14). Nichtsdestoweniger gab es schon am Ende des apostolischen Zeitalters im Schoße der christlichen Gemeinde Leute, welche die Hoffnung der Totenauferstehung spiritualistisch zu verflüchten versuchten, so daß sie nur auf die geistige Auferstehung aus dem Tode des Sündenverderbens und der Unwissenheit bezogen wurde. Gegen solche polemisieren die Pastoralbriefe (II. Tim. 2,18). Wir werden diesen Spiritualisten oder Gnostikern noch öfters begegnen.

Dies die hauptsächlichsten neutestamentlichen Daten zu unserem Gegenstande. Bei ihrer Beurteilung übersieht man zu oft drei wesentliche Punkte: 1. die ganz einzigartige Situation, in welcher sich jene Schriftsteller befunden hatten: Wie Jesus aufs Bestimmteste, so erwarteten auch die Apostel und Apostelschüler seine Parusie für die lebende Generation. Die Auferstehung war also kein Ereignis, welches einer fernen Zukunft vorbehalten war. Sie trat zurück hinter der Vorstellung von der Verwandlung, welche die Lebenden zu erfahren haben. Sie war — weil sie nahe bevorstand — hauptsächlich doch nur eine Wiederbelebung von Leibern, die noch nicht lange gestorben und somit nicht der gänzlichen Auflösung verfallen waren. 2. Man unterschätzt vielfach die starke Anknüpfung, welche dieses Glaubensstück der Christen an dem neujüdischen Auferstehungsglauben hatte. Die Abhängigkeit war so groß, daß es sich dabei um keine Neuerung handelte, sondern nur um die einfache Herübernahme einer der neujüdischen Welt sehr geläufigen Vorstellung, die eher einzuschränken als weiter-

zubilden war. 3. Man bedenkt zu wenig, daß trotz prinzipieller Annahme der allgemeinen Auferstehung doch nur die der Christen die Vorstellung beherrschte. Das war eher eine Erleichterung. Man hatte doch dafür eine Art Erklärung in dem Umstand, daß durch das πνεῦμα als durch eine hyperphysische Kraft die Leiber der Heiligen lebens- und auferstehungsfähig gemacht werden. — Wer diese Punkte beachtet, der wird die neutestamentliche Auferstehungslehre unbefangener beurteilen und sie nicht so leicht mit der kirchlichen Lehre identifizieren. Er wird aber auch den berechtigten Gedanken würdigen, der in ihr zum realistisch-anschaulichen Ausdruck kommt: nemlich das Verlangen nach Erhaltung der *ganzen* menschlichen Individualität, welche als ein ungeteiltes Ganze aus Seele und Leib besteht.

Die Lehre von der Auferstehung des Fleisches bis auf Tertullian.

Von

Lic. Dr. W. Haller,

Pfarrer in Waldmannshofen, Württemberg.

(Fortsetzung und Schluß.)

Nachdem wir so die jüdischen und neutestamentlichen Grundlagen des christlichen Auferstehungsglaubens beschrieben hatten, wenden wir uns zur Betrachtung seiner kirchlichen Entwicklung. Hier kommen der Zeit nach zuerst in Betracht

III. Die apostolischen Väter

und unter diesen in vorderster Linie der erste Clemensbrief, welcher von seinen Genossen am ausführlichsten unsern Gegenstand behandelt (c. 24—27). Hiebei lehnt er sich augenscheinlich an Paulus an, indem er nicht nur, wie dieser, Jesus die ἀπαρχή der zukünftigen Auferstehung nennt (24,1) sondern er gebraucht zur Erklärung des wunderbaren Vorgangs das nämliche Bild der Saat: der Säemann säet allerlei Samen in die Erde; sie fallen nackt (γυμνά) hinein und verwesen. Aber aus der Verwesung richtet sie die Macht der göttlichen Vorsehung auf, aus dem Einen wachsen viele und bringen Frucht (vgl. I. Kor. 15,20. 23. 36 ff.). Außerdem beweist der Verfasser die Möglichkeit der Auferstehung mit dem Wechsel von Tag und Nacht und — erstmals mit dem Wundervogel Phönix (c. 25). Von diesem Tier weiß Clemens zu erzählen, daß aus seinem verfaulenden Leibe ein Wurm hervorgeht, der vom Aase des toten Tieres sich nährend Flügel bekommt.

„Halten wir es für ein großes und wunderbares Ding, wenn der Demiurg des Weltalls die auferwecken wird, welche ihm in zuversichtlichem und gutem Glauben gedient haben, wenn er uns sogar durch einen Vogel den Beweis der großen Macht seiner Verheißung liefert?“ (26,1). Clemens hat wohl nicht diesen Beweis erfunden[16], aber er hat ihn erstmals in die christliche Literatur eingeführt und von da an treffen wir ihn bei vielen Verteidigern der Auferstehung[17]. Hier wird auch zum erstenmal deutlich auf die Macht des Weltschöpfers hingewiesen, für den die Totenerweckung kein Ding der Unmöglichkeit ist[18]. Unter den dicta probantia, die Clemens aufführt[19], ist bemerkenswert, wie er die Hiobsstelle zitiert, nämlich: Καὶ ἀναστήσεις τὴν σάρκα μου ταύτην τὴν ἀναντλήσασαν ταῦτα πάντα[20]. Hierin liegt eine Abweichung von Paulus und seiner bestimmten Aussage, „daß Fleisch und Blut das Reich Gottes nicht ererben können.“ Clemens beweist auch in diesem Stück, wie in so vielen andern (z. B. im Glaubensbegriff), daß er Paulus kennt, aber ihn nicht verstanden hat. Er neigt schon auffällig zu der sinnlichsten Auffassung der Auferstehung. Das beweist das Beispiel mit dem Phönix und die eigentümliche Wiedergabe der Hiobstelle! Schwerlich ist er sich dessen bewußt, daß nach Paulus ein total verschiedener Leib in der Auferstehung an Stelle des irdischen aufgelösten Körpers treten wird. Jetzt hatte man nicht blos eine Auferstehung des

---

16) Vgl. die Ausgabe der apostolischen Väter von Gebhardt und Harnack zu dieser Stelle.

17) Tert. de resurr. 13. Orig. c. Cels. IV, 98 u. a. (siehe a. a. O. die Anmerkung).

18) In demselben Zusammenhang sagt er c. 27: „Alles schafft er, wann und wie er will, und nichts vergeht von dem, das er festgesetzt hat.“

19) Ps. 28,7 (? wahrscheinlich aber aus einem Apokryph), Ps. 3,6. 23,4 und Job 19,26.

20) Die LXX haben: ἀναστῆσαι τὸ δέρμα (Alex. σῶμα) μου τὸ ἀναντλοῦν ταῦτα. Siehe zu dieser Abweichung die Bemerkung Casparis' (Quellen zur Geschichte des Taufsymbols III, S. 158): „Ἀναστῆναι (τὴν) σάρκα kommt zwar hier nur in einem Citat vor, aber τὴν σάρκα in diesem Citat muß sich doch von Clemens selbst herschreiben, da wir in den Handschriften der LXX nur τὸ δέρμα oder τὸ σῶμα finden.“

Leibes, wie im N. T., sondern eine solche des Fleisches; wobei allerdings nicht vergessen werden darf, daß die nachapostolische Kirche schon nicht mehr mit dem paulinischen Begriff der σάρξ vertraut war, somit auch an einer Auferstehung der σάρξ keinen sonderlichen Anstoß zu nehmen Veranlassung hatte. Dagegen ist Clemens darin noch paulinisch, daß er nach der angeführten Stelle nur die ὁσίως αὐτῷ δουλεύσαντες ἐν πεποιθήσει πίστεως ἀγαθῆς auferstehen läßt.

Noch deutlicher betont die älteste Homilie, der II. Clemensbrief (c. 9) die Auferweckung des Fleisches: „Niemand von Euch sage, daß dieses Fleisch nicht gerichtet und nicht auferstehen werde (ὅτι αὕτη ἡ σὰρξ οὐ κρίνεται οὐδὲ ἀνίσταται). Bedenket: Worin anders seid Ihr gerettet und getauft worden als im Fleische? So müssen wir denn das Fleisch als einen Tempel Gottes bewahren. Denn wie Ihr im Fleische berufen worden seid, so werdet Ihr auch im Fleische kommen (sc. εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ). „Wenn Christus, der Herr, der uns erlöst hat, Fleisch wurde, da er zuvor Geist war, um uns auf solche Weise zu berufen, so werden auch wir im Fleische unsern Lohn empfangen.“ Diese Stelle läßt für unsere Lehre nichts an Deutlichkeit vermissen. Sie enthält in Kürze die ganze Form und Geschichte der kirchlichen Auferstehungslehre und kann für unsern Gegenstand als locus classicus betrachtet werden. Hier sind die Gegner der leiblichen Auferstehung angedeutet, auf die wir unten näher eingehen werden. Hier ist ausdrücklich die Auferweckung des identischen Fleisches (αὕτη ἡ σάρξ) betont und fast mit Absicht dem Satz des Paulus „Fleisch und Blut &c.“ der andere gegenüber gestellt, daß wir ἐν τῇ σαρκί in das Reich Gottes eingehen müssen. Hier wird mit dem „κρίνεται“ zum erstenmal auch eine Auferweckung zum Gericht, also eine leibliche Auferweckung der Verdammten behauptet. Hier wird zum erstenmal auch der Beweis der fleischlichen Auferstehung auf die im Fleische vollzogene Erlösung und Taufe, ja sogar christologisch auf den im Fleische erschienenen Christus begründet, und damit ein Vorgang geschaffen, den die späteren Apologeten der Auferstehungslehre, wie wir sehen werden, mit großer Vorliebe nachsprachen. Hier wird endlich auch erstmals die natürliche Konsequenz

gezogen, das Fleisch als einen Tempel Gottes zu bewahren. Das klingt zwar paulinisch (vgl. I. Kor. 6,14. 19). Auch Paulus hat diesen Gedanken mit der Auferstehung des Leibes (V. 14) in Zusammenhang gebracht. Aber es herrschte doch bei ihm die Vorstellung vor, daß wir in unserem Leibe den Geist Gottes tragen und deshalb der Leib als ein Tempel Gottes vor aller geschlechtlicher Verunreinigung bewahrt bleiben müsse. Unser Homilet richtet sein Absehen nur auf die Auferstehung dieses Fleisches und fordert deshalb Keuschheit und Askese für den Leib. So hat man es denn auch in der Folgezeit angesehen. Die ganze Askese, insbesondere die ungemeine Wertschätzung der Virginität bei II. Clemens, Hermas und den übrigen Vätern, hat im Auferstehungsglauben eine fruchtbare Anregung bekommen. Zwar nicht die Einzige! Denn da war der hellenische Dualismus auch noch, ja dieser hat den ersten Anstoß zur Bekämpfung und Ausrottung der Sinnlichkeit im Fleische gegeben. Aber bald gesellte sich in fast paradoxer Ergänzung auch die andere Betrachtung der früheren zur Seite. Der Dualismus sagte: das Fleisch ist gefährlich für den pneumatischen Menschen, also verachtet, kasteiet es! Der jüdisch-christliche Auferstehungsglaube sagte: das Fleisch wird auferstehen, also bewahrt es rein und keusch! Beide Auffassungen, so sehr sie einander widersprechen, gehen bei denselben Christen friedlich neben einander, ohne daß man ihre Unvereinbarkeit fühlte[21]). Nur die Gnostiker machten eine Ausnahme: sie hielten noch fest an der ersten, der dualistischen Vorstellung. Aber weil diese zu derselben Konsequenz führte, wie die zweite, darum waren sie ebenso gute Asketen wie die Katholiker.

Die übrigen apostolischen Väter enthalten für unsern Gegenstand keinen wesentlichen Fortschritt über das eben Gehörte hinaus. So bringt auch Barnabas die fleischliche Auferstehung mit der Erscheinung Christi im Fleische in Verbindung[22]). Der Brief des

[21]) So auch im II. Clem.: die erstere dualistische in c. 5. 6., die zweite in c. 8. 9.

[22]) Barn. 5,6: αὐτὸς δὲ ἵνα καταργήσῃ τὸν θάνατον καὶ τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν δείξῃ, ὅτι ἐν σαρκὶ ἔδει αὐτὸν φανερωθῆναι, ὑπέμεινεν. Sonst wird die ἀνάστασις erwähnt: 5,7. 21,1.

Polykarp spricht von solchen, welche die λόγια τοῦ κυρίου πρὸς τὰς ἰδίας ἐπιθυμίας zurechtlegen und sagen, μήτε ἀνάστασιν μήτε κρίσιν εἶναι. Ein solcher sei ein πρωτότοκος τοῦ Σατανᾶ (7,1). Es sind dieselben Gnostiker gemeint wie in der obigen Stelle aus II. Clem. Und wie letzterer die Reinhaltung und Askese des Fleisches auf die Fleischesauferstehung gründet, so spricht auch Ignatius (ad Polyk. 5) von solchen, welche δύνανται ἐν ἁγνείᾳ μένειν εἰς τιμὴν τοῦ κυρίου τῆς σαρκός, d. h. zu Ehren des Herrn, der unser Fleisch auferwecken wird (I. Kor. 6,14); desgleichen der Hirte des Hermas in Sim. V, 7,1 f.: „Bewahre dieses dein Fleisch rein und unbefleckt, damit der Geist, der darin wohnt, ihm ein gutes Zeugnis giebt, καὶ δικαιωθῇ σου ἡ σάρξ. Siehe zu, daß niemals in deinem Herzen die Meinung aufsteigt, dieses dein Fleisch sei vergänglich (τὴν σάρκα σου ταύτην φθαρτὴν εἶναι) und dürfest es zu etwas Schändlichem mißbrauchen. Wenn du dein Fleisch befleckst, so befleckst du den heiligen Geist. Wenn du aber den Geist befleckst, so kannst du nicht leben." Diese Worte bedürfen keines Kommentars, da sie ganz dasselbe sagen, wie der II. Clemensbrief. Nur liegt in dem δικαιωθῇ σου ἡ σάρξ eine noch deutlichere Abweichung von paulinischen Begriffen und Vorstellungen — und ein Beweis für die allgemeine Wahrnehmung, daß die nachapostolische Kirche fast keine Ahnung von der paulinischen Theologie mehr hatte. Sonst wäre ein solcher Satz rein undenkbar. Nur das sieht man noch, daß die Schriften, welche mehr in der paulinischen Richtung sich bewegen, nicht so stark und geflissentlich die Auferweckung dieses Fleisches hervorheben, z. B. der Brief des Polykarp, die Ignatiusbriefe und der an Diognet, welch' letzterer überhaupt nicht auf die Auferstehung zu reden kommt. Auch die Διδαχή spricht nur allgemein von einer ἀνάστασις νεκρῶν· οὐ πάντων δέ, ἀλλ' ὡς ἐρρήθη· ἥξει ὁ κύριος καὶ πάντες οἱ ἅγιοι μετ' αὐτοῦ.

Nicht übergehen wollen wir an dieser Stelle die wohl dem zweiten Jahrhundert noch angehörenden Akten des Paulus und der Thekla. Es kann nicht geleugnet werden, daß hier als die beiden Hauptlehren des Paulus die Enthaltsamkeit und die Auferstehung bezeichnet werden. Und was wir schon bei den aposto-

lischen Vätern, namentlich im II. Clem. und Herm., sich anbahnen sahen, ist hier geradezu ein zentraler Gedanke: nämlich, daß die Askese die Auferstehung des Fleisches bedingt: Die ἐγκράτεια ist das Hauptgebot, ohne dessen Erfüllung die ἀνάστασις nicht erlangt werden kann. Die beiden Gegner des Paulus, jener Demas und Hermogenes, definieren folgendermaßen seine Lehre (c. 12): ἄλλως ἀνάστασις ὑμῖν οὐκ ἔστιν, ἐὰν μὴ ἁγνοὶ μείνητε, καὶ τὴν σάρκα μὴ μολύνητε, ἀλλὰ τηρήσητε ἁγνήν. Der λόγος θεοῦ περὶ ἐγκρατείας καὶ ἀναστάσεως besteht darin, daß, wie die folgenden Makarismen ausführen, die ἀνάστασις als der Lohn der ἐγκράτεια erscheint[23]). Gott habe Paulus gesandt, daß er die Menscheu ἀπὸ τῆς φθορᾶς καὶ τῆς ἀκαθαρσίας καὶ πάσης ἡδονῆς τε καὶ θανάτου abziehe.

So weit war man also mit dem Paulinismus gekommen! Seine Hauptlehre von der Rechtfertigung durch den Glauben hatte man gänzlich ignoriert. Nur das Asketische in seinen Schriften — und dicht daneben — seine Lehre von der leiblichen Auferstehung galten als die Hauptsumma der paulinischen Verkündigung. Für die spiritualistische Auffassung des Auferstehungsleibes, wie wir sie noch bei Paulus finden, fehlte jegliches Verständnis. Man dachte sich denselben so sinnlich als nur möglich. Und was bei Paulus noch nicht zu finden ist — oder wofür bei ihm nur eine leise Andeutung vorliegt — das wurde immer deutlicher und stärker ausgesprochen, ja zu einem Fundamentalartikel der christlichen Hoffnung und Lebensführung gemacht: „willst du, daß dein Leib aufersteht, so gehe hin und übe die ἐγκράτεια. Nur die σάρξ kann auferstehen, welche durch Askese und Jungfräulichkeit rein erhalten wurde".

Wir sehen also, wie die Askese und der Glaube an die Fleischesauferstehung im engsten Bund zu einander traten. Ja die ganze Legende der jungfräulichen Thekla, welche hingerissen von der paulinischen Predigt ihrem Bräutigam entsagt, ist symptomatisch für jene Lebensführung, der viele huldigten, weil sie durch

[23]) Μακάριοι οἱ ἁγνὴν τὴν σάρκα τηρήσαντες, ὅτι αὐτοὶ ναοὶ θεοῦ γενήσονται. Μακάριοι οἱ ἐγκρατεῖς, — μακάριοι οἱ ἀποταξάμενοι τῷ κόσμῳ τούτῳ, — μακάριοι οἱ ἔχοντες γυναῖκας ὡς μὴ ἔχοντες — — μακάρια τὰ σώματα τῶν παρθένων καὶ τὰ πνεύματα.

Askese ihre Auferstehung sichern wollten. Somit war die Hoffnung der Auferstehung des Fleisches, der λόγος ἀναστάσεως ein gewaltiger Antrieb zum asketischen Leben, zur Befolgung des vermeintlich apostolisch-paulinischen λόγος περὶ παρθενίας (c. 7).

Hier können wir auch gleich von der Stellung unseres Gegenstands in den ältesten Symbolen und Glaubensregeln handeln. Denn daß diese mit ihrer Entstehung in die Zeit der apostolischen Väter fallen, haben Caspari's Untersuchungen hinreichend bewiesen. Zwar scheint gerade die Auferstehung des Fleisches ein gewichtiger Stein des Anstoßes zu sein und man hat um dieses (nicht biblischen) Ausdrucks willen die Entstehungszeit des altrömischen Symbols herabzusetzen versucht. Dasselbe lautet nämlich im 3. Artikel nach dem Text in Marcellus v. Ancyra's Brief an den römischen Bischof Julius: καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα, ἁγίαν ἐκκλησίαν, ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, σαρκὸς ἀνάστασιν, ζωὴν αἰώνιον; nach dem Texte im Psalterium des Königs Aethlestan ganz so, nur mit Weglassung der ζωὴ αἰώνιος. Auch im lateinischen Texte steht resurrectio carnis und ist die aeterna vita weggelassen. Wir sehen hieraus, daß ursprünglich die Auferstehung des Fleisches den Artikel von dem ewigen Leben zu ersetzen bezw. mit einzuschließen hatte: so wichtig, so fundamental war er für das Bewußtsein der christlichen Gemeinde des zweiten Jahrhunderts. Umgekehrt ist aus den voraus genannten Zeugnissen der apostolischen Väter der Beweis erbracht, daß die Umwandlung des biblischen Ausdrucks der ἀνάστασις νεκρῶν in den der ἀνάστασις σαρκός urchristlich d. h. nachapostolisch ist. Und wenn auch in einigen Bekenntnissen der morgenländischen Kirche jener biblisch-apostolische in Gebrauch stand[21]), so haben auch diese Bekenntnisse ihn doch in dem späteren

---

[21]) Solche Bekenntnisse sind: das Taufbekenntnis der antiochenischen Kirche, das Taufsymbol der cyprischen Kirche, das Nicäno-Constantinopolitanum, das Nestorianum, das Taufsymbol der armenischen Kirche. Dagegen findet sich σαρκὸς ἀνάστασις in dem Taufsymbol der jerusalemischen Kirche, in dem der Constit. apost. 7,41, in dem koptischen, in dem äthiopischen Taufbekenntnis; außerdem in den Anathematismen des Nicänum (ἔτι δὲ ἀναθεματίζομεν πάντας τοὺς μὴ ὁμολογοῦντας ἀνάστασιν σαρκός), in dem Bekenntnis des Arius, des Gregorius Thaumaturgus u. a.

sinnlich-realistischen Sinne verstanden. Diesen vertreten auch die uns aufbewahrten Glaubensregeln. Nach Tertullian (de praescr. haer. 13) lautet die regula fidei, daß Christus in Herrlichkeit wiederkommen wird, um die Heiligen ins ewige Leben zu führen und die Gottlosen mit ewigem Feuer zu richten facta utriusque partis resuscitatione cum carnis restitutione[25]). So hatte die älteste Glaubensregel bereits die doppelte Auferstehung, also auch eine fleischliche Auferstehung für die profani deutlich gelehrt. Mehreremal stellt Tertullian in der von ihm genannten Glaubensregel den Glauben an die resurrectio carnis den hervorragendsten Glaubensartikeln an die Seite, so z. B. als drittes Stück neben dem Glauben an den Schöpfer Gott und den aus der Jungfrau Maria geborenen Christus (de praescr. 23. 26). Ebenso zählt Irenäus (I, 10,1) zu dem Glauben der Gesamtkirche (καθ' ὅλης τῆς οἰκουμένης ἕως περάτον τῆς γῆς διεσπαρμένη), welche ihn von den Aposteln empfangen hat, daß Jesus Christus in der Herrlichkeit des Vaters kommen wird ἐπὶ τὸ ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα καὶ ἀναστῆσαι πᾶσαν σάρκα πάσης ἀνθρωπότητος.

Wir kommen nun an die christlichen Kreise, die sich allerdings durch ihre spekulative Verflüchtigung der christlichen Heilsthatsachen und Heilslehren in der Kirche unmöglich gemacht hatten, die aber doch eine Zeit lang von eminentem positiven und negativen Einfluß auf die Entwicklung des altchristlichen Lebens und Glaubens gewesen waren, nämlich

IV. zu den Gnostikern.

Ihre Stellung zu unserem Gegenstand ist geradezu ein charakteristisches Merkmal aller gnostischen Systeme — und um es gleich hier vorauszuschicken: gerade in diesem Lehrstück zeigt es sich, daß die Gnostiker konsequente Hellenisten waren. Auch die Kirche stand unter den Einwirkungen des Hellenismus. Nur in dem Auferstehungsglauben hat sie diese Einwirkung direkt abgelehnt: hierin blieb sie ihrer jüdischen Abkunft treu. Die Gnostiker aber gingen weiter: sie haben auch diesen jüdischen Sauerteig gründlich

[25]) Desgleichen De virg. vel. 1.

aus ihren Systemen ausgefegt. Zusammenfassend sagt Irenäus (V, 19.2) über die Haltung aller Gnostiker zu unserem Gegenstand: „Et quidam quidem neque animam neque corpus recipere posse dicunt aeternam vitam, sed tantum hominem interiorem. Esse autem hunc eum, qui in eis sit sensus, volunt, quem et solum ascendere ad perfectum decernunt. Alii autem anima salvata, non participari corpus ipsorum eam quae est a Deo salutem.“ Also gab es zwei verschiedene Auffassungen unter den Gnostikern. Beide sind aber doch darin einig, daß in keinem Falle der Leib auferstehen wird.

Wir machen diese Wahrnehmung schon bei den vorchristlichen Sekten, welche dem Einfluß des Hellenismus ausgesetzt waren. Schon die Essener blieben nicht ganz bei den jüdischen Vorstellungen vom Paradies und der Gehenna stehen, so sehr sie sich auch an das Vorbild des Buches Henoch angelehnt hatten. Wenigstens nach Josephus (b. i. II, 8,11) sollen sie gelehrt haben, daß die Seelen aus dem feinsten Aether stammen und nur durch einen Zauberreiz in die vergänglichen Leiber herabgezogen werden. Sobald sie von den fleischlichen Banden befreit sind, werden sie wie aus einer langen Knechtschaft erlöst. Den guten Seelen ist ein von allen Uebeln freier Ort jenseits des Ozeans beschieden, den schlechten ein finsterer und qualenreicher Winkel. Dagegen behauptet Hippolyt (Phil. IX, 27) von den Essenern: ἔρρωται δὲ παρ᾽ αὐτοῖς ὁ τῆς ἀναστάσεως λόγος. ὁμολογοῦσι γὰρ καὶ τὴν σάρκα ἀναστήσεσθαι καὶ ἔσεσθαι ἀθάνατον. Sicherer scheint die Ablehnung der jüdischen Auferstehungslehre bei den Samaritanern, oder wenigstens bei einem Teil derselben, den Anhängern des Dositheus (den späteren Dostan). So sagt der Patriarch Eulogios von Alexandrien († 607) in seinem Ὅρος ἐκφωνηθεὶς τοῖς Σαμαρείταις von Dositheus: ἀπεκήρυττε δὲ καὶ τὴν ἀνάστασιν, wie ihn denn auch Hippolyt bezw. Pseudo-Tertullian in engsten Zusammenhang mit den Sadducäern bringt.

Deutlicher wird der Widerspruch, sobald wir den Boden der eigentlichen christlichen Gnostiker betreten. Schon Paulus findet sie vor im Schoße der christlichen Gemeinde in Korinth. Πῶς, schreibt er I. Kor. 15,12, λέγουσιν ἐν ὑμῖν τινὲς ὅτι ἀνάστασις

νεκρῶν οὐκ ἔστιν? Es sind also Christen, die in ihrer hellenistischen Denkweise bis zur Leugnung einer Auferstehung der Toten schritten. Noch einmal im N. T. begegnen uns solche Gnostiker. Es sind die II. Tim. 2,17 f. genannten Hymenäos und Philetos, „welche an der Wahrheit irre geworden sind und sagen ἀνάστασιν ἤδη γεγονέναι“, d. h. sie stehe nicht erst bevor, etwa, wenn der Herr kommt oder das Ende der Welt eintritt, sondern sie habe sich schon in der Erweckung aus dem heidnischen Leben und Unglauben vollzogen: sie faßten also die Auferstehung nicht eschatologisch, sondern spiritualistisch-moralisch. Auch der II. Clemensbrief (9,1) und der des Polykarp (7,1) kämpfen, wie wir oben gesehen haben, gegen derartige Auferstehungsleugner. Ja aus der ebenfalls schon zitierten Stelle aus Hermas Sim. V, 7 könnte man vermuten, daß solche Leugner der leiblichen Auferstehung mit ihrer Lehre dem Libertinismus huldigten und Vorschub leisteten: „das Fleisch ist vergänglich, also darfst Du es auch zu etwas Schändlichem mißbrauchen“. Solche Schlußfolgerung ist wohlbegreiflich zu einer Zeit, in welcher das asketische Leben stark in den Vordergrund trat und bei andern, die dafür weniger Interesse hatten, um so stärkeren Widerspruch hervorrief.

Diese Vermutung von einem Zusammenhang zwischen Libertinismus und Auferstehungsleugnung wird zur Gewißheit erhoben durch eine dankenswerte Nachricht, welche uns die schon genannten Akten des Paulus und der Thekla überliefern. Jene beiden falschen Gegner des Paulus, Demas und Hermogenes verheißen dem Thamyris, dem verlassenen Bräutigam der Thekla (c. 14): καὶ ἡμεῖς σε διδάξομεν, ἣν λέγει οὗτος (sc. Paulus) ἀνάστασιν γίνεσθαι ὅτι ἤδη γέγονεν ἐφ' οἷς ἔχομεν τέκνοις καὶ ἀνιστάμεθα θεὸν ἐπεγνωκότες ἀληθῆ. Das letztere von beiden ist uns schon aus II. Tim. 2,17 ff. bekannt und ist auch sonst, wie wir nachher sehen werden, als gnostische Ansicht bezeugt. Etwas anderes ist es mit der ersten Aussage, die Auferstehung sei schon in der Kindererzeugung erfolgt. Diese Auffassung der Auferstehung steht ziemlich vereinzelt da[26]). Bemerkenswert ist immerhin, daß der Ambro-

---

[26]) Vgl. die Nachweise hierüber bei Schlau, Die Akten des Paulus und der Thekla und die ältere Thekla-Legende. Leipzig 1877. S. 58.

siaster von Hymenäas und Philetos auch dasselbe sagt: Hi autem, ut ex alia scriptura docemur, in filiis fieri resurrectionem dicebant.

Nun soll nicht in Abrede gestellt werden, daß beide Anschauungen in keiner inneren Verbindung zu einander stehen. Auch ist nicht ohne Bedeutung, daß der syrische Text den ganzen Zusatz nicht kennt. Soviel aber ist gewiß, daß Demas und Hermogenes die Fleischesauferstehung im eschatologischen Sinne leugneten, ob sie nun ihre Auferstehung in der ἐπίγνωσις des θεὸς ἀληθής, wie die meisten andern Gnostiker oder in der Kindererzeugung bestehen ließen. Des Weiteren ist gewiß — und das ist für unsere Betrachtung ungemein wertvoll — daß sie der kirchlichen Askese abhold waren und einer Art libertinistischen Lebensführung das Wort sprachen. Denn beide Männer vertreten mit Thamyris und dem Syriarch Alexander eine weltliebende Denkart, welche auf unbeschränkten Sinnengenuß, vor Allem auf Befriedigung des Geschlechtstriebs ausgeht. Sie sind grundsätzliche und unversöhnliche Gegner der weltentsagenden Frömmigkeit, deren beredter Prediger Paulus und deren treuste Jüngerin Thekla ist. Die letzten Beiden sind nichts anderes als die Vertreter „der christlich-kirchlichen Populärdogmatik und Ethik im 2. Jahrhundert". Griffen die Libertinisten die kirchliche Askese an, dann mußten sie auch die mit ihr eng verbundene Auferstehungslehre verwerfen. Der gnostische Libertinismus kennt keine Auferstehung des Fleisches.

Aber auch da, wo die Gnosis nicht libertinistisch ist, finden wir Leugner des vulgär-christlichen Auferstehungsglaubens. Hieher gehört vor allem Menander. Zwar ist er von dem Magier Simon ausgegangen, welcher die Erlösung stark libertinisch faßte. Doch unterscheidet sich gerade hierin sein Schüler vorteilhaft von seinem Meister. Dennoch hatte er — und das mag mit seiner samaritanischen Herkunft zusammenhängen — eine fleischliche Auferstehung geleugnet. Schon Justin berichtet (Apol. I, 26) von ihm, ὃς καὶ τοὺς αὐτῷ ἑπομένους ὡς μηδὲ ἀποθνήσκοιεν ἔπεισε. Es gebe jetzt noch Anhänger von ihm, welche solches bekennen. Wenn nun auch aus diesem Bericht zunächst nur soviel hervorgeht, daß Menander seinen Jüngern Unsterblichkeit verheißt, so wird uns

diese Aussage in der Richtung auf die Auferstehung sofort klar, wenn wir den ergänzenden Bericht des Irenäus (I, 23,5) hinzunehmen. Dort heißt es: resurrectionem enim per id quod est in eum (sc. Menandrum) baptisma accipere ejus discipulos et ultra non posse mori, sed perseverare non senescentes et immortales. Somit ist seine Auferstehung ein rein geistiger Akt und vollzieht sich schon in der Taufe auf seinen (des Menander) Namen. Ganz übereinstimmend mit Irenäus lautet der Bericht Tertullians (de anima 50). Nur erfahren wir von ihm an einer andern Stelle (de resurr. 5), daß Menander mit Marcion den Leib nicht als ein Werk Gottes, sondern als eine operatio angelorum betrachtet hat. Somit hing seine spiritualistische Auffassung der Auferstehung ganz mit seiner hellenisch-dualistischen Kosmologie zusammen, nach welcher der Leib, wie überhaupt der mundus sekundären, untergeordneten Ursprungs, nicht von Gott, sondern von Engeln erschaffen, also zum mindesten vergänglicher Natur ist. Für die dualistische Wertschätzung der Materie giebt es keine Auferstehung des Leibes.

Dies gilt auch von den andern Gnostikern. Ausdrücklich wird es von Cerdon bezeugt. Cerdon kam aus Syrien, war ein Simonianer, nahm in dualistischer Weise zwei Grundwesen oder Götter an, von denen der böse Gott der Weltschöpfer ist. Für ihn gab es deshalb auch keine Auferstehung des Leibes, sondern nur die der Seele[27]). Am deutlichsten wird solches berichtet von Cerdon's großem Schüler, von Marcion. Es ist ganz natürlich, daß dieser konsequente Antisemit — wenn man so sagen darf — an der grobsinnlichen jüdischen Eschatologie keine Freude haben konnte. Wenn er nichts von einem sichtbaren Reiche des Messias wissen wollte, dann gab es für ihn konsequenterweise auch keine leibliche Auferstehung. Aber diese war ihm auch wegen seines Dualismus unmöglich. „Geist" und „Fleisch" waren zwei schroffe Gegensätze. Der Geist war vom „guten Gott", das Fleisch vom „gerechten Gott" erschaffen worden. Somit konnte sich die Er-

---

[27]) Pseudo-Tert. 17: „Resurrectionem animae tantummodo probat, corporis negat." Epiph. 52: καὶ αὐτὸς δὲ σαρκὸς ἀνάστασιν ἀπωθεῖται.

lösung, die vom guten Gott durch Christus in Scene gesetzt wird, nur auf die Seelen der Gläubigen erstrecken[28]). Das Fleisch ist nur dazu da, daß es gezähmt und getötet wird. Die Getauften müssen sich des Geschlechts- und des Fleischesgenusses gänzlich enthalten. Auch Christus, dieser spiritus salutaris, hatte kein irdisch-menschliches Fleisch an sich. Das wäre seiner unwürdig gewesen (hiegegen Tertullian's Schrift de carne Christi).

Auch von Marcion's Schülern wird die Leugnung der leiblichen Auferstehung berichtet. Tertullian erzählt (de resurr. 2) von einem gewissen Lucanus, der nicht einmal die Seele, sondern eine dritte höhere Substanz auferstehen lasse. Desgleichen berichten die Väter (Tert. de praescr. h. 33; Pseudo-Tert. und Hieron. ep. 38 ad Pammachium) übereinstimmend, daß Apelles, auch ein Schüler des Marcion, die resurrectio carnis et corporis leugnete und nur der Seele das Heil zusprach. Seine regula schloß mit den Worten: ἀνέπτη εἰς οὐρανὸν ὅθεν καὶ ἧκε (statt ὅθεν ἔρχεται κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς).

In denselben Stellen wird auch Valentinus (wie auch ein gewisser Manes) als Auferstehungsleugner genannt. Ueberhaupt deuteten die Valentinianer die Worte σαρκὸς ἀνάστασις so, daß man in diesem Leben auferstehen, d. h. die Wahrheit erkennen müsse. Statt der resurrectio mortuorum hatten sie eine resurrectio a mortuis, d. h. eine Erhebung über das Irdische gelehrt (Iren. II, 31,2. Tert. de resurr. 19). Sie waren es hauptsächlich, welche Irenäus wegen ihrer Auferstehungsleugnung in seinem Werk (V, 1—16) eingehend bekämpft, indem er ihnen vorwirft: Μάταιοι οὖν οἱ ἀπὸ Βαλεντίνου, τοῦτο δογματίζοντες (nämlich: Christus habe keinen wirklichen Leib gehabt), ἵνα ἐκβάλωσι τὴν ζωὴν τῆς σαρκός (V, 1,2). Auch von den Karpokratianern wird eine ähnliche Fassung der Auferstehung gelehrt. Bei den Simonianern versteht es sich von selbst (Iren. ibid).

Es ist nun von Wert, sich die wissenschaftlichen Gründe zu vergegenwärtigen, welche die Gnostiker gegen die kirchlich-vulgäre

[28]) Schon Justin sagt Dial. 80: οἳ (sc. Gnostici besonders Marcion) καὶ λέγουσιν μὴ εἶναι νεκρῶν ἀνάστασιν, ἀλλ' ἅμα τῷ ἀποθνήσκειν τὰς ψυχὰς αὐτῶν ἀναλαμβάνεσθαι εἰς τὸν οὐρανόν.

Auferstehungslehre ins Feld führten. Dabei darf nicht außer Acht gelassen werden, daß sie ihre Beweisführung größtenteils mit den Heiden teilten. Es mag darum auch manchmal schwer fallen, überall genau die spezifisch gnostischen und die spezifisch heidnischen Argumente auseinander zu halten. Wir halten das auch nicht für absolut nötig. Denn in der Auferstehungslehre zeigten eben die Gnostiker, wessen Geistes Kinder sie waren d. h. sie zeigten sich als echte und volle Hellenen, in deren dualistischer Weltanschauung eine Auferstehungslehre, wie sie Juden und Christen hatten, keinen Raum finden konnte. Bei der Rekonstruktion der gnostischen Polemik gegen die leibliche Auferstehung halten wir uns an den Gedankengang der Schrift Tertullian's: De resurrectione carnis und ziehen die anderweitigen Nachrichten aus Pseudojustin (de resurrectione), aus Athanagoras (de resurrectione mortuorum, welche Schrift allerdings ausdrücklich im Gegensatz zu den Heiden und nicht zu den Gnostikern abgefaßt ist), aus Irenäus (V, 1—15) u. a. nur vergleichsweise bei.

Die Totenauferstehung, sagt Tertullian, ist christlicher Glaube. Der Pöbel freilich hat hiefür nur Spott, obwohl er inkonsequenterweise Totenopfer bringt. Leider gab es auch Weise, wie ein Epikur oder ein Seneca, die lehrten, daß nach dem Tode alles aus sei. Aber andererseits giebt es ebenso hervorragende Philosophen (z. B. Pythagoras, Empedokles, die Platoniker), welche eine Unsterblichkeit der Seele verkündigen, ja sogar, annähernd an die christliche Lehre, eine Rückkehr der Seele in einen Leib, wenn auch nicht in den identisch-menschlichen. Dennoch giebt es unter Christen noch Sadducäer, Leugner der leiblichen Auferstehung. Denn nur mit solchen, die die Auferstehung blos zur Hälfte annehmen, nämlich die der Seele, will er rechten. „Die Fortdauer der Seele aber könne füglich der Erörterung entbehren. Denn fast alle Häretiker wollen sie auf irgend welche Art oder leugnen sie wenigstens nicht". Nur Lucanus ausgenommen (s. o.). Also nur um die Auferstehung des Leibes handle es sich hier. Da seien nun leider multi rudes et plerique sua fide dubii et simplices plures", welche man zu unterrichten und zu befestigen habe. Damit handle man zugleich im Interesse des Monotheismus,

welcher durch die Leugnung der Auferstehung des Leibes gefährdet sei. Denn die Gnostiker schlagen hierin eine ganz raffinierte Methode ein: sie leugnen kurzweg die Auferstehung des Leibes. Denn, sagen sie, könne doch diesen vergänglichen Leib und Stoff und die unvergängliche Seele nicht ein und derselbe gute Gott erschaffen haben; sondern jener müsse notwendig von einem andern Gott, dem Demiurgen herrühren (vergl. Iren. V, 4). Und demgemäß sind sie genötigt, Christo selbst einen realen Leib abzusprechen (wie Marcion und Basilides) oder ihm einen Leib von ganz besonderer Beschaffenheit zu geben (wie Valentin und Apelles). Dagegen habe er schon in dem Buch „de carne Christi“ gehandelt und dort die Realität und die wahre Menschlichkeit des Leibes Christi nachgewiesen. Dieses habe er mit Absicht und wohlbedachter Methode vorausgeschickt. Denn: hatte Christus einen wirklichen und menschlichen Leib, „so ist neben dem Weltschöpfer kein anderer Gott, indem wir an Christus, in welchem Gott erkannt wird, eine solche Beschaffenheit nachweisen, wie sie der Weltschöpfer verheißen hat. So überführt von Gott, dem Schöpfer des Fleisches und von Christus, dem Erlöser des Fleisches werden sie auch von der Auferstehung des Fleisches überzeugt sein“ (c. 1. 2).

Hieraus sehen wir, in welchem Zusammenhang die Leugnung der Fleischesauferstehung in den Lehrvorträgen der Gnostiker stand: Es war ein fortschreitender Gedankengang von jener Negation zu ganz fundamentalen Lehren ihres Systems: zum Dualismus und Doketismus. Wenn auch der Dualismus ihrer Gotteslehre der ursprüngliche Ausgangspunkt war, so beliebten sie es doch „in ihrer raffinierten Methode“ von der Leugnung der fleischlichen Auferstehung auszugehen, weil diese am meisten Glauben fand. Hatten sie aber einmal diese eine Negation durchgesetzt, so spekulierten sie die beiden andern Stücke leicht heraus. Es ist deshalb wohl zu beachten, welche große Rolle die Auferstehungsleugnung in den fundamentalen Argumenten der gnostischen Lehrvorträge spielte.

Und nun zu den gnostischen Argumenten gegen die Auferstehung des Fleisches! Tertullian läßt die Gnostiker folgendermaßen vortragen: „der Leib sei von Anfang an von dem Ab-

schaum der Erde, hernach unreiner geworden durch den Unflat seines Samens, er sei gebrechlich, schwach, schuldverhaftet, beschwert, lästig und zur Krönung dieser ganzen Erbärmlichkeit sinke er (caduca) zu seinem Anfang zurück, zu der Erde, unter dem Namen cadaver; ja er behalte nicht einmal diesen Namen bei, er zerfällt ins Nichts, in den Untergang jeglichen Namens. Und dieses Fleisch, welches jeder Wahrnehmung, jeder Berührung, jeder Erinnerung entzogen ist, soll einmal wiederhergestellt werden, aus der Verdamnis zu seinem früheren Zustand, aus dem Nichts zu Etwas?" Und dabei sollen es die Flammen, die Wogen, die Fische, die Raubtiere, die Vögel oder „die modernen Feinschmecker" [29]) zurückgeben? Dann sollen die Leiber mit allen Formen und Eigenschaften (c. 57), ja sogar die Körper der Lahmen, Blinden, Aussätzigen in den ursprünglichen Zustand zurückkehren? Auch sollen die Leiber, was sie zu ihrem Bedürfnis nötig hatten, in jenem Leben wieder erhalten: Nahrung und Getränke, Luft für die Lungen, Wärme für die Eingeweide, Schamhaftigkeit für die Geschlechtsteile? (c. 4): Sed futurum, inquis, aevum alterius est dispositionis et aeternae; igitur huius aevi substantiam non aeternam diversa possidere non posse (59). Entweder werden die Glieder im Jenseits dieselben Funktionen haben oder aber unnötig sein. Glieder ohne Funktionen seien undenkbar. Insbesondere seien diejenigen leiblichen Organe, welche hier auf Erden zur Fortpflanzung und zur Ernährung dienten, dort vollständig entbehrlich. Wozu sie dann auferwecken? Postremo quo totum corpus, totum sclicet vacaturum? (c. 60).

Tertullian sagt ausdrücklich, daß die Gnostiker diese Argumente mit den heidnischen Gegnern der Auferstehung teilen. Sie sind denn auch sehr häufig und populär in der zeitgenössischen Literatur.

Allen diesen Argumenten begegnen wir bei Pseudojustin. Dort lesen wir auch, daß die Gegner (wiederum Heiden und Gnostiker) hervorheben, daß das wiedererstandene Fleisch auch im zukünftigen Leben seine diesseitigen Funktionen ausüben müßte,

---

[29]) Vornehme Römer fütterten die Murenen mit Sklavenfleisch.

was doch absurd wäre und auch dem Ausspruch Jesu (in Mt. 22,30) von dem engelgleichen Leben der Auferstandenen widerspräche. Auch sei unglaublich, daß ein Blinder oder ein Einäugiger mit denselben Gebrechen auferstehen sollte: das würde Gottes Ohnmacht dokumentieren. Ebenso streite es mit Gottes Würde, das Fleisch διὰ τὸ εὐτελὲς καὶ εὐκαταφρόνητον αὐτῆς aufzuerwecken (5). Das Fleisch sei ganz und gar unwürdig an der Auferstehung und dem himmlischen Leben teilzunehmen, denn es sei nicht nur von irdischer Substanz, sondern auch μεστὴ πάσης ἁμαρτίας, ὥστε καὶ τὴν ψυχὴν ἀναγκάσαι συναμαρτάνειν (7).

Die Kasuistik, mit welcher die Gegner die totale Unmöglichkeit der christlichen Lehre zu beweisen suchten, veranschaulicht besonders Athenagoras (c. 4): Viele Menschenleiber, sagen sie, wurden infolge von Schiffbruch und andern Notfällen von Fischen und sonstigen Tieren aufgefressen. Dabei könne es vorkommen, daß solche Glieder eines getöteten Menschen von verschiedenen Raubtieren verzehrt und ihren Leibern assimiliert werden. Ja es sei die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß jene von Menschenfleisch ernährten Raubtiere andern Menschen zur Nahrung dienen und so menschliche Stoffteile in andere Menschenkörper übergehen. Hiezu fügen sie auch die Fälle, in welchen aus Hunger oder feindlichen Nachstellungen Eltern Kinder verzehrten, καὶ τὴν Μηδικὴν τράπεζαν ἐκείνην καὶ τὰ τραγικὰ δεῖπνα Θυέστου und andere ähnliche bei Griechen und Barbaren neuerdings vorgekommenen Greuelthaten. Solche Körperteile können unmöglich mit andern Körpern auferstehen. Denn entweder können die Leiber der früheren Menschen nicht existieren, wenn ihre Teile in andre übergegangen sind oder wenn eben diese Teile den früheren zurückgegeben werden, so müssen die Leiber der Späteren unvollständig bleiben. Auch die weitere Begründung erfahren wir bei Athenagoras (c. 9), daß die Gegner sich auf die Analogie der menschlichen Kunstwerke beriefen. Wenn solche durch den Einfluß der Zeit oder anderer Umstände verdorben und zertrümmert werden, so könne man sie nicht wieder herstellen (καινουργεῖν), gerade so wenig könne es in der Absicht oder in der Macht Gottes liegen, νεκρωθὲν ἢ καὶ διαλυθὲν ἀναστῆσαι σῶμα.

Gehen wir wieder zurück zu Tertullian! Um der Notwendigkeit eines Gerichts für den Leib zu widersprechen, wollen die Gnostiker den Zusammenhang zwischen Fleisch und Seele in vitae administratione zerstören, damit sie ihn auch in vitae remuneratione aufheben können. Und so leugnen sie eine operorum societas, ut merito possint etiam mercedem negare (c. 15). Das Fleisch, sagen sie nun, könne aus sich selbst weder denken noch fühlen, könne weder wollen noch nichtwollen, erscheine vielmehr als ein Gefäß (vice potius vasculi) der Seele, ut instrumentum, non ut ministerium. Deshalb zieht der Richter nur die Seele vor seinen Stuhl als die, welche sich des Gefäßes des Fleisches bedient hat; das Gefäß selbst aber sei nicht der Gegenstand des Richterspruchs, so wenig, wie man den Becher eines Giftmischers richtet oder das Schwert eines Räubers ad bestias verurteilt (16). — So ganz unrecht hatten die Gnostiker nicht mit dieser Beweisführung, zumal sie für ihre Auffassung des Leibes als eines vas sich auf den Apostel Paulus (I. Theff. 4,4) berufen konnten, wie denn auch Tertullian dies zugeben mußte[30]. Man sieht aber aus dieser Stelle, wie auch aus den obengenannten, daß die Gnostiker in echt hellenistisch-dualistischer Weise sehr gering von dem Leibe dachten.

In c. 19 kommt Tertullian auf den Haupteinwand der Häretiker. Sie sagen, das Wort resurrectio sei in der heiligen Schrift nur bildlich, allegorisch zu nehmen, als eine feierliche Form der prophetischen Sprache (sollemnissimam eloquii prophetici formam). Denn unter Tod verstehe die Schrift nicht die Trennung von Fleisch und Seele, sondern die ignorantia Dei, durch welche der Mensch für Gott tot, ebenso in den Irrtum falle, wie in ein Grab. „Somit sei diejenige Auferstehung gemeint, wodurch jemand durch die erlangte Wahrheit wiederbeseelt und für Gott wiederbelebt dem Tode der Unwissenheit entronnen gleichsam aus dem Grabe des alten Menschen hervorgehe, wie auch der Herr die Pharisäer und Schriftgelehrten mit übertünchten Gräbern vergleicht. Sobald man in der Taufe den Herrn an-

[30]) ibid: Nam etsi vas vocatur apud apostolum, quam jubet in honore tractari, eadem tamen ab eodem homo exterior appellatur.

gezogen habe, so sei schon die Auferstehung durch den Glauben mit ihm erfolgt. Und wenn sie, zur Gewinnung der Gläubigen rufen: „Vae, qui non in hac carne resurrexerit!“ so hieße das soviel als: Vae, qui non, dum in hac carne est, cognoverit arcana haeretica. Andere verstehen das Hervorgehen aus dem Grabe als ein „evadere de saeculo“, weil die Welt ein „habitaculum mortuorum“ sei, nämlich die Welt als die Gesamtheit derer, die Gott nicht kennen, oder aber verstehen sie es vom Leibe selbst, weil dieser die Seele wie in einem Grabe festhält.

Damit sind wir bei dem Schriftbeweis der Gnostiker angelangt. Man sieht aus den Widerlegungen der Väter, daß die Gnostiker sich mit der Begründung ihrer Negation aus Stellen der Schrift recht Mühe gegeben hatten. Sie verraten dabei manchmal ein glückliches Verständnis der Schrift, oft freilich auch eine zu einseitige rationalistische Behandlung. Da ist es die vielbesprochene Stelle Ezech. 37. Die Gnostiker machen sie zu einer imaginem Israelis und verstehen sie von einer bildlichen Auferstehung aus den Gräbern der Verbannung, somit von der politischen Restitution des Volks (c. 30). Ueberhaupt haben die Gnostiker die für den Leib geltenden Aussprüche sofort allegorisch gedeutet, was Tertullian als eine Inkonsequenz bezeichnet, weil sie andererseits die für die Seele bestimmten Stellen wörtlich nehmen (c. 32). Namentlich nehmen sie alle einschlägigen Stellen in den Evangelien als Gleichnisse, selbst die von dem Herrn gegebenen klaren und gut verständlichen sententias et definitiones (c. 33). In der Stelle Mt. 10,28, wonach Leib und Seele in die Hölle gestürzt werden können, haben sie ein corpus arcanum oder das corpus animae oder den gänzlichen Untergang von Leib und Seele angenommen (c. 35). In dem Sadduzäerstreit (Lc. 20, 27—39) folgerten sie, wie das auch Pseudojustin (s. o.) berichtet, aus dem „Gleichsein den Engeln“ das Aufhören des irdischen Leibes (c. 36). Die Johannesstellen vom „Fleisch, das nichts nütze ist“ (Joh. 6,61) und von der Auferstehung aus den Gräbern (Joh. 5, 25. 28) deuteten sie auf den Unwert des Leibes bezw. auf die, welche durch die Unkenntnis Gottes tot sind (c. 37). Die Beweiskraft der durch Christus vollzogenen Totenerweckungen

suchten sie durch die Ausrede abzuschwächen, der Herr habe damals die Auferstehung der unsichtbaren Seele nicht anders als durch Auferweckung ihres sichtbaren Bestandteils (des Leibes) veranschaulichen können (c. 38).

Auch die apostolischen Zeugnisse riefen die Gnostiker für sich an. Die Reden Pauli von der Auferstehung in der Apostelgeschichte handeln nur von der Wiederherstellung der Seele (c. 39). Triumphierend verweisen sie besonders auf II. Kor. 4,16: „Denn wenn auch unser äußerer Mensch hinschwindet, der innere Mensch erneuert sich von Tag zu Tag", indem sie das erstere von dem Aufhören des Leibes verstehen (c. 40). Ja, sie verstanden, selbst aus Stellen, wie II. Kor. 5 und I. Kor. 15 ihre Lehre zu rechtfertigen. Aus der ersten bewiesen sie, daß der Leib notwendig aufgelöst werden müsse, sonst könnte nicht an seine Stelle eine andere Wohnung treten. Der Auferstehungsleib habe nichts mit dem diesseitigen zu thun. Ueberhaupt können wir im letzteren dem Herrn nicht nahen, wie es denn auch II. Kor. 5,6. 7 heißt: „So lange wir im Leibe wallen, so sind wir ferne vom Herrn". Auch in V. 10 („wir tragen allezeit das Sterben Christi an unserem Leibe") werde die Auflösung und Vergänglichkeit unseres irdischen Leibes angedeutet. Desgleichen beziehen sie das „Ablegen des alten Menschen, der durch Betrug der Sünde verdirbt" (Eph. 4, 22—24) auf das Aufhören des Fleisches (c. 41—47). Die Hauptstelle aber, welche die Gnostiker für sich ins Feld führten, war I. Kor. 15,50: „Fleisch und Blut können das Reich Gottes nicht ererben". Die Väter wenden deshalb dieser Stelle ihre ganz besondere Aufmerksamkeit zu, so Tertullian a. a. O. c. 48—51 und Irenäus V, 9—11. Letzterer bemerkt ausdrücklich: „dies wird von allen Häretikern für ihren Aberwitz vorgetragen und damit wollen sie auch uns Einhalt thun und beweisen, daß das Gebilde Gottes nicht gerettet werde". Bemerkenswert für ihre Exegese ist auch die Notiz Tertullians (c. 53), wonach sie das σῶμα ψυχικόν in I. Kor. 15,44 nicht auf den Leib, sondern auf die Seele deuteten. Aus II. Kor. 5,4 bewiesen sie, daß der Leib aufhören müsse, so gut wie der Tod (I. Kor. 15,53). Denn ob man „Tod" oder „Sterbliches" sage, das bleibe sich ganz gleich (54).

So weit der Schriftbeweis der Gnostiker! Wir sehen, wie sie ihre Polemik gut ausgedacht und mit manchen trefflichen Schriftstellen zu unterstützen verstanden. Ihre Exegese ist gar nicht so übel und man darf wohl ihnen das Zeugnis geben, daß sie die paulinische Auferstehungslehre, namentlich II. Kor. 5 und I. Kor. 15 sachlich und grammatisch richtiger ausgelegt haben, als ihre kirchlichen Gegner und auch als viele Kommentatoren unserer Zeit. Tertullian selbst muß gestehen, daß sie sine aliquibus occasionibus scripturarum es nicht hätten wagen können und daß ihnen die pristina instrumenta quasdam materias geliefert hätten. Gewiß! Wenn auch die Gnostiker nicht erst durch die Schrift zur Leugnung der leiblichen Auferstehung geführt wurden, so hatten sie doch an vielen Schriftstellen, selbst an Paulus einen mächtigen Rückhalt für ihre spiritualistische Auferstehungslehre oder wenigstens für die Ablehnung jener grobsinnlichen Auffassung der Auferstehung, welche in den kirchlichen Kreisen eingebürgert war.

Gehen wir wieder zu diesen zurück und zwar

V. zu den Apologeten,

welche sich mit ganz besonderer Vorliebe und Sorgfalt dieses heikelsten Stückes der neuen Religion angenommen hatten. Und sie hatten auch allen Grund dazu. Denn hier war ein Punkt, bei welchem die heidnische Polemik mit Erfolg einsetzen konnte. Hier sprach alles, die Erfahrung, die Vernunft, ja sogar die Würde des Menschen gegen den christlichen Glauben. Bei Celsus (Orig. adv. Cels. V, 14) finden wir in Kürze die von den Philosophen vorgebrachten Einwände: es sei, heißt es dort, ein wahnsinniger Glaube, wenn die Christen meinen, das ganze Geschlecht werde im Feuer gebraten und ausgebrannt, sie dagegen würden allein übrig bleiben und die von ihnen, welche längst gestorben sind, würden wieder aus der Erde hervorkommen, bekleidet mit dem nämlichen Fleische wie früher. „Es ist das eine Hoffnung, wie sie gerade für die Würmer paßt. Denn wo wäre die menschliche Seele, die noch Verlangen trüge nach dem Leibe, der in Verwesung übergegangen?“ Auch gewisse Christen (offenbar Gnostiker) halten diese Meinung für abscheulich, verwerflich und

unmöglich. Welcher aufgelöste Leib kann in seinen früheren Zustand zurückkehren? Da behelfen sich allerdings die Christen mit der einfältigen Ausrede, daß Gott alles möglich wäre. Aber Gott kann nichts Häßliches und Naturwidriges thun. Die Seele möge die Unsterblichkeit erlangen. Gott aber ist weder imstande noch Willens, das Fleisch, das voll unanständiger Dinge ist, ewig zu machen. — Hier haben wir die Disposition, nach welcher die Apologeten ihre Apologieen einrichteten, einer wie der andere.

Von Justin selbst haben wir keine eingehende Erörterung der Auferstehungslehre. Er bemerkt nur im Dialog mit dem Juden Tryphon (c. 80), daß die Fleischesauferstehung und das tausendjährige Reich zu den Stücken gehören, welche die ὀρθογνώμονες κατὰ πάντα Χριστιανοί festhalten. Merkwürdig ist, daß sogar Tatian, der doch dicht neben den Gnostikern rangiert, die leibliche Auferstehung und zwar im ausgesprochenen Gegensatz zu der Philosophie der Stoiker behauptet hat. Zwar hat er eine abnorme Seelenlehre. Er kennt eine Art von doppeltem Tode für die Seele: die im leiblichen Tode erfolgende „Auflösung", von welcher er freilich keine nähere Vorstellung zu geben vermag, welche aber den unwissenden und den gotterleuchteten Seelen in gleicher Weise bevorsteht, und den durch das Gericht erfolgenden eigentlichen Tod, einen Zustand der Vernichtung, welche denen, die nicht den Logos und in ihm die Erkenntnis Gottes aufnehmen, zu teil wird[31]). Was aber den Leib betrifft, so wird nach der Vollendung aller Dinge „und zwar allein zu dem Zwecke, um die Menschen zum Gerichte zu sammeln", eine Auferstehung der Leiber stattfinden. „Ob auch das Feuer mein Fleisch vernichtet und die Welt die verdunstete Materie aufnimmt, ob ich in Flüssen oder Meeren verzehrt oder von Tieren zerrissen werde, so werde ich doch in der Schatzkammer des reichen Herrn hinterlegt. Nur der bettelhafte Atheist kennt diese Schätze nicht. Gott aber wird, wenn er will,

[31]) Interessant ist die Notiz, die wir bei Eusebius (h. e. VI, 37) über arabische Christen finden. Diese lehrten: die menschliche Seele sterbe einstweilen in dieser Welt zugleich mit dem Körper, ja verwese mit demselben. In der Auferstehung aber komme sie mit ihm zum Leben. Origenes hat sie auf einer Synode eines Besseren belehrt.

die ihm allein sichtbare Substanz in den früheren Zustand wiederherstellen" (ad Graecos 6. cfr. 20).

Näher und deutlicher geht Theophilus (ad Autol. I, 8. 13f.) auf den Gegenstand ein. Der Glaube an die Auferweckung der Toten sei nichts Unvernünftiges. „Du glaubst, daß die von Menschen verfertigten Bilder Götter sind und Wunderdinge wirken; daß aber Gott, der dich erschaffen hat, dich auch später wiederherstellen kann, glaubst du nicht?" Die Ungläubigen sagen: „zeigt mir nur auch Einen, der von den Toten auferweckt worden ist, damit ich ihn sehe und glaube!" Aber muß nur das geglaubt werden, was man sieht? Die Heiden glauben doch auch an die Fortexistenz eines Herakles und Asklepios. Übrigens selbst dann, wenn man jenen Leugnern einen Auferstandenen zeigen könnte, so würden sie doch nicht glauben. Und doch läßt es Gott an Beweisgründen für die Totenauferstehung nicht fehlen. Da sind es vor allem die Naturvorgänge, in welchen etwas untergeht, um nachher in verjüngter Gestalt hervorzugehen. So steht es bei den Jahreszeiten, bei Tag und Nacht, bei Samen und Frucht. Das Getreidekorn muß zuerst ersterben und zerfallen, um nachher eine Pflanze zu werden. Oder wie oft wird ein Apfel- oder Feigenkern von einem Sperling verschluckt, kommt in den heißen Magen, wird ausgeworfen und wächst auf irgend einem felsigen Hügel zum Baume heran. Das wundervollste Schauspiel zum Beweis der Auferstehung bietet allmonatlich der Mond, indem er verschwindet und wieder aufersteht. Oder wie oft verfällt ein Mensch in schwere Krankheit, so daß seine Körperfülle, seine Kraft und sein gutes Aussehen schwindet und doch erholt er sich durch die Kraft Gottes. Uebrigens gesteht Theophilus, er sei nicht durch die Betrachtung solcher Naturvorgänge, sondern vielmehr durch die heiligen Schriften und die Propheten zum Glauben an die Auferstehung gelangt, weil er hier die Uebereinstimmung von Weissagung und Erfüllung gefunden und dadurch auch zu den andern Verheißungen Vertrauen gefaßt habe. Also auch hier wieder der übliche „Weissagungsbeweis" der Apologeten! Was doch dieser nicht alles leisten konnte!

Gehen wir nun weiter zu den Apologeten, welche diesem

Gegenstand eine besondere Schrift gewidmet hatten. Da ist es zuerst Pseudojustin und seine Schrift περὶ ἀναστάσεως. Es ist für unsere Erörterung von geringem Belang, festzustellen, ob diese Schrift bezw. dieses Fragment von Justin selbst herrührt[32]), oder von einem andern Verfasser. Die Schrift trägt jedenfalls die Argumente für die Fleischesauferstehung in einer Form vor, welche mehr dem Anfangsstadium als einer abschließenden Stufe dieser Literaturgattung entspricht. Nur das ist bemerkenswert, daß sie bei ihrer Apologetik nicht allein die heidnischen Leugner dieser Lehre, sondern hauptsächlich auch die Gnostiker im Auge hat.

Obgleich der Verfasser ähnlich wie Tert. de resurr. 3 zu Anfang seiner Schrift den Grundsatz behauptet, daß ὁ τῆς ἀληθείας λόγος ἐστὶν ἐλευθερός τε καὶ αὐτεξούσιος und über alle Beweisführung und Prüfung erhaben sei, weil die Wahrheit Gott selbst und sein Logos ist, so hält er es doch für notwendig, daß man bewaffnet mit τοῖς τῆς πίστεως λόγοις ἀτρώτοις οὖσιν gegen die Gegner ankämpft, welche mit vielen und mannigfaltigen Künsten den Glauben zerstören. Es sind hauptsächlich vier Einwendungen, welche von ihnen gegen die Auferstehung erhoben werden. 1. Die Fleischesauferstehung sei nicht möglich, weil das Zerstörte nicht wiederhergestellt, die leiblichen Mängel nicht wieder auferstehen und gemäß einem Herrnwort an Stelle des irdischen Lebens ein engelgleiches tritt. Dagegen bemerkt der Verfasser: der ganze Leib könne und werde auferstehen. Deshalb brauchen seine Thätigkeiten nicht in jenem Leben fortzudauern. Auch sei nicht nötig, daß alle Glieder dort dieselben Funktionen wie auf Erden haben. Komme es doch auch hier oft vor, daß Menschen oder Tiere, obwohl sie gewisse Glieder haben, dennoch keinen Gebrauch davon machen (vgl. Tert. de resurr. 60 ff.). Auch unser Herr sei aus der Jungfrau geboren, damit offenbar werde, daß es Gott möglich ist, καὶ δίχα συνουσίας ἀνθρωπίνης Menschen zu bilden. Und der so Geborene übte im geschlechtlichen Leben immerfort Enthaltung und hat verkündigt, daß man diese auch in der zukünftigen Welt, den Engeln gleich, üben werde. Die leiblichen Mängel aber

[32]) So Zahn in der Zeitschr. f. Kirchengesch. VIII S. 1 ff.

werden dort geheilt werden, so gut und noch leichter, als sie Christus hier auf Erden schon beseitigen konnte (c. 3. 4). 2. Wenn die Gegner behaupten, es sei unmöglich oder Gottes unwürdig, das aufgelöste oder vernichtete Fleisch in seinen früheren Zustand zurückzuführen, so verweist der Verfasser auf die Allmacht Gottes, welche einst den ersten Menschen aus der Erde gebildet hat. Warum sollte ihm nicht die Widerherstellung des Fleisches möglich sein? Behaupten doch selbst die Heiden und ihr Homer von ihren Götzen, daß sie alles vermögen! Wie vielmehr muß dann solches von dem Christengott gelten! Oder man erwäge das Wunder der Entstehung des Menschen ἐξ ἐλαχίστης ῥανίδος ὑγροῦ! Dies scheine auch unglaublich und geschehe doch alltäglich. Auch Plato, Epikur und die Stoiker geben zu, daß wenn auch die Materie sich in ihre Urstoffe auflöst, sie doch unzerstörbar bleibt. So kann denn auch der allmächtige Gott die aufgelöste Materie in das Fleisch umwandeln. 3. Gegen den Einwand, daß das Fleisch gar keiner Auferstehung würdig sei, weil seine Substanz irdisch, ja sogar voll Sünde sei und die Seele zum Sündigen zwinge — bemerkt der Apologet, daß Gott selbst das Fleisch gebildet und es nach seinem Ebenbild geformt habe. Auch sei um seinetwillen alles Übrige geschaffen worden. So habe das Fleisch gleich bei seiner Erschaffung in Gottes Augen eine hohe Würde und einen hohen Wert besessen. Zudem sei nicht das Fleisch, sondern die Seele die Sünderin. „Denn wie könnte das Fleisch aus sich selbst sündigen, wenn nicht die Seele ihm vorangehen und es verlocken würde?" Wenn aber je das Fleisch die alleinige Sünderin wäre, so hat dasselbe erst recht Anspruch auf das zukünftige Heil. Denn der Herr sagt: „Nicht bin ich gekommen die Gerechten, sondern die Sünder zu rufen". 4. Endlich sagen die Gegner, das Fleisch habe keine ἐπαγγελία τῆς ἀναστάσεως. Aber ist es nicht absurd, wenn man annimmt, Gott, der Künstler und Bildner, lasse seine Kunstwerke zu Grunde gehen, ohne sie zu renovieren und doch waren sie ihm so wertvoll und dienten zu seiner Verherrlichung. Überdies ist der Mensch, somit der ganze Mensch, nicht allein die Seele zum ewigen Leben berufen. Leib und Seele gehören in allen Lebensäußerungen zusammen. Der gute Gott will, daß

„alle selig werden“ und so hört denn ihn und seine Verkündigung nicht nur die Seele, sondern auch der Leib und beide glauben an Christum, beide sind in der Taufe abgewaschen und beide üben die Gerechtigkeit. Auch wäre die Auferstehung für die Seele gar kein Gnadengeschenk. Denn sie ist ja als ein Teil Gottes schon an sich unsterblich. Also kann eine Verheißung der Auferstehung nur für den Leib gelten (c. 5—8).

In den beiden Schlußkapiteln, die ein Fragment für sich zu bilden scheinen, beweist der Verfasser unabhängig von den Einwendungen der Gegner aus drei Umständen die Möglichkeit, ja Notwendigkeit der Fleischesauferstehung. Sie sind spezifisch christliche Argumente. Insbesondere das erste, das er mehr als seine Vorgänger und auch energischer als seine Nachfolger geltend macht und welches wir doch christlichen Gegnern gegenüber als das ausschlaggebenste vermuten würden, nämlich 1. den Beweis aus Christi Auferstehung selbst. Schon bei Lebzeiten habe Christus Tote auferweckt, um an ihnen die Beschaffenheit der künftigen Auferstehung ad oculos zu demonstrieren. Denn er habe die Leiber mit den Seelen auferweckt. Gäbe es nur eine ἀναστάσις πνευματική, dann hätte man beim Wiederbelebten den Leib besonders liegend und die Seele besonders existierend wahrgenommen. Dies war aber nicht der Fall. Sondern er erweckte den Leib, um ihm so die Verheißung zu bestätigen, wie er auch selbst in demselben Fleisch, in welchem er gelitten, auferstanden und so die Fleischesauferstehung dargelegt hat. Und als die Jünger nicht glauben wollten, ließ er sich von ihnen betasten und zeigte ihnen die Nägelmale an seinen Händen. 2. Folgt die Auferstehung schon aus ihrem Namen und Begriff: Ἀνάστασίς ἐστι τοῦ πεπτωκότος σαρκίου· πνεῦμα γὰρ οὐ πίπτει. ψυχὴ ἐν σώματί ἐστιν, οὐ ζῇ δὲ ἄψυχον· σῶμα, ψυχῆς ἀπολειπούσης, οὐκ ἔστιν. Οἶκος γὰρ τὸ σῶμα ψυχῆς, πνεύματος δὲ ψυχὴ οἶκος. Τὰ τρία δὲ ταῦτα τοῖς ἐλπίδα εἰλικρινῆ καὶ πίστιν ἀδιάκριτον ἐν τῷ θεῷ ἔχουσιν σωθήσεται. Wir teilten diese Stelle in extenso mit, weil wir ganz ähnlichen Ausführungen bei den späteren Vätern begegnen. So wiederholt die etymologische Erklärung der resurrectio bezw. des cadaver Tertullian an 2 Stellen seiner Schriften (de resurr. 18 und adv. Marc. V, 9) und die

Ausführung über die Trichotomie des Menschen kehrt wieder bei Iren. V, 9,1. Sie ist dem Plato bezw. dem Philo entnommen. Nur ist aus unserer Stelle nicht ganz klar, ob der Verfasser, wie Tatian (c. 7. 12. 15) und Irenäus, nur dem vollkommenen Gottesmenschen den dritten Teil, den Geist zuspricht oder ob er diese drei Teile als bei allen Menschen vorhanden annimmt. Doch spricht der letzte Satz des angeführten Citats mehr für die erstere Annahme. 3. Kommt ein argumentum de minore ad majus: Schon Pythagoras und Plato und ihre Schulen behaupten die Unsterblichkeit der Seele. Wenn nun Christus nicht mehr verheißen hätte, was hätte er dann Neues gebracht? Das ist eben das Neue und Unerhörte, daß er verkündigte, daß Gott τὴν φθορὰν ἀφθαρσίαν ποιεῖν werde. Warum hätte der Herr andernfalls die Menschen ermahnt, ihr Fleisch zu zähmen? Gewiß nur deshalb, damit sie aus Hoffnung auf das dem Fleische zugesagte Heil vor Sünden sich hüten, καθάπερ τοὺς ἐλπίδα σωτηρίας ἔχοντας ἀνθρώπους οἱ ἰατροὶ οὐκ ἐῶσιν ὑπηρετεῖν ταῖς ἡδοναῖς.

Noch ausführlicher und systematischer behandelt des Athenagoras Schrift περὶ ἀναστάσεως νεκρῶν unsern Gegenstand. Hier haben wir eine feindurchdachte, nach streng logischem Schema ausgearbeitete Apologie der christlichen Auferstehungslehre. Die bekämpften Gegner sind die Heiden. Auch diese verfügten über ein reiches Material. Man sieht, wie man auch auf der andern Seite viel sich mit dem Gegenstande beschäftigte. Die christlichen Apologeten hatten deshalb ihre ganze Weisheit zusammen zu nehmen, wenn sie mit ihren Ansichten über die Fleischesauferstehung durchdringen wollten.

Wir beschränken uns bei dem Referat aus dieser Schrift nur auf das Neue, daß wir bis jetzt bei den früheren nicht gefunden oder nicht in dieser Form gefunden hatten. Ganz so wie Pseudojustin hat auch Athenagoras zwei Teile in seiner Abhandlung, einen ersten negativen Teil (ὑπὲρ τῆς ἀληθείας und einen zweiten positiven Teil (περὶ τῆς ἀληθείας).

In dem ersten Teil widerspricht er dem gegnerischen Einwand, daß Gott nicht die Macht zur Wiederherstellung der verfallenen Menschenleiber habe. Gottes Macht, führt Athenagoras aus, erweist sich in der vollkommenen Erkenntnis des menschlichen

der Seele und dem Leibe nach, erhalten bleiben (11—13). Letzterer Schluß ist allerdings eine bloße Behauptung, die der Verfasser nicht näher zu beweisen vermag! (c 11—13).

2. resultiert die Notwendigkeit der Auferstehung aus der Natur der geschaffenen Menschen. Zwar gäbe es viele, welche den Hauptgrund (τὴν πᾶσαν αἰτίαν) der Auferstehung in dem Gericht finden[33]). Das sei aber insofern unrichtig, als ja alle Menschen, auch die neugeborenen Kinder, auferstehen, aber nicht alle Auferstandenen gerichtet werden. Anders verhält es sich mit der allen Menschen gemeinsamen Natur. Sie besteht aus der unsterblichen Seele und dem bei der Erschaffung ihr zugesellten Leibe, so daß weder jene noch dieser allein an der eigentümlichen Art ihrer Erschaffung, an ihrem Dasein und an dem vollen Leben Anteil hat; sondern wie die Einheit des Menschenwesens sich durch alle Thätigkeiten und Zuständlichkeiten des menschlichen Lebens hindurch zieht und so das menschliche Dasein „zu einem organischen Ganzen voll Harmonie und Sympathie gestaltet," so erfordert dieselbe Einheit, daß auch am Endziel das Menschenwesen in Bezug auf seine Beschaffenheit ein und dasselbe bleibt, was aber nur möglich ist, wenn die im Tode getrennten Teile in der Auferstehung sich zum neuen Leben verbinden. Nicht die Seele allein, sondern der ganze Mensch hat die Geistesvermögen (Verstand und Vernunft) erhalten. Wenn nun nicht die ganze Menschennatur fortbesteht, so ist alles umsonst, Leib und Seele, Verstand und Einsicht, Gerechtigkeit und Tugend, alles Herrliche und Schöne; denn beide, Leib und Seele, bestehen in Wechselwirkung zu einander und hieraus gehen Erkenntnis und Tugend und Gerechtigkeit hervor. Dabei dürfen wir uns nicht durch das Maß und die Unterbrechung der Fortdauer beirren lassen. Die Wesen höherer Ordnung haben gemäß ihrer Natur eine andere Fortexistenz. Der Tod hebt das Leben so wenig auf, wie sein Bruder, der Schlaf, welcher mit jenem die Ruhe und die

---

[33]) **Athenagoras** ist also mit der üblichen Begründung der Auferstehungslehre nicht einverstanden. Man sieht aber aus der Bemerkung: Πολλοὶ γὰρ τὸν τῆς ἀναστάσεως λόγον διαλαμβάνοντες τῷ τρίτῳ μόνῳ τὴν πᾶσαν ἐπήρεισαν αἰτίαν — daß man in christlichen Kreisen eine feste Methode und Uebung in dem mündlichen oder schriftlichen Vortrag der Auferstehungslehre hatte.

Bewußtlosigkeit teilt. Solche Unregelmäßigkeiten und Unterbrechungen hat der Mensch nach dem Ratschlusse Gottes als Beigabe mitbekommen. Sie durchzieht das ganze menschliche Leben und zwar in der Form, daß in den früheren Entwicklungsstadien (z. B. im Samengebilde) die späteren (die Gestalt des Menschen) eingeschlossen sind. Somit ist der Schluß berechtigt, daß die Auferstehung zu der letzten Entwicklung des Menschen gehört, bezw. daß sie sich in seinem Sterben schon anbahnt (14—17).

3. erweist sich die Auferstehung aus dem Gericht, als dem unerläßlichen Endziel des menschlichen Lebens. Der Verfasser verwendet auf diesen Punkt seine ganze Beredtsamkeit. Zuerst freilich beweist er nur, daß eine Vergeltung im jenseitigen Leben absolut nötig ist. Dies (18 f.) aber wollen wir, so prächtig zum Teil seine Ausführungen hier lauten und so sehr sie auch in ihrer Überzeugungstreue wirksam sind, doch übergehen, weil sie nicht unmittelbar unsern Gegenstand berühren. Dieser kommt im Folgenden (c 20—23) zur Sprache: es wäre, sagt der Verfasser, nicht gerecht, wenn die Seele allein das Gericht erfährt. Denn dem Leibe, welcher einen bestimmten Anteil an den guten Handlungen hat, indem er mit der Seele alle damit verbundenen Mühen erträgt, gehört von Rechtswegen auch ein Anteil an dem zukünftigen Lohne. Andererseits wäre es wiederum ein großes Unrecht, die Seele allein büßen zu lassen für die Sünden, an denen dem Leib der hervorragendste Anteil zufällt, so für die Sünden der Wollust, der Vergewaltigung, der Habsucht und der Ungerechtigkeit, überhaupt für Sünden, welche auf „Besitz“ und „Genuß“ sich beziehen, also auf Dinge, die für die bedürfnislose und unvergängliche Seele schlechterdings keinen Wert und kein Interesse haben (21). Somit müsse es als eine Ungereimtheit betrachtet werden, wenn man Lohn und Strafe, welche Leib und Seele zusammen treffen sollten, der Seele allein zuschreibt, da keine Tugend, die Verehrung Gottes ausgenommen, denkbar ist, welche nur an der Seele zustande käme, sondern jede menschliche Tugend nur unter der Voraussetzung des leiblichen Lebens und der durch dasselbe bewirkten Gegensätze, Bedürfnisse und Zuständlichkeiten entsteht (c 22). Auch sei wohl zu erwägen, daß die Sittengebote (so das 4., 6. und 7. Gebot) für den Menschen

in seiner Gesamtheit als Leib und Seele bestimmt sind und darum ihre Uebertretung keineswegs der Seele allein aufgebürdet werden darf (c. 23). — So einleuchtend auch diese Ausführungen sind, so gehen sie eben doch, wie nachher auch beim Tertullian, von einem großen psychologischen Irrtum aus. Die Väter haben den Leib als ein der Seele gleichgeartetes Subjekt betrachtet, welches zwar der Diener der Seele ist, aber immerhin ein Diener, ausgestattet mit dem Vermögen des Selbstbewußtseins, der Selbstbestimmung und darum auch der Selbstverantwortung. So hatten sie im Menschen zwei wissende und handelnde Menschen, wovon dem einen nur ein geringerer Grad von Selbständigkeit zukommt. Der Leib ist bei ihnen so etwas wie die σάρξ des Paulus und doch haben beide im Grunde nichts mit einander zu thun. Daß der Leib nur die von der Seele belebte Materie ohne Willen und Bewußtsein ist, war dem Athenagoras und seinen Genossen nicht klar, sonst wäre es für sie unmöglich gewesen, dem Leibe eine Verantwortlichkeit und damit ein Anrecht auf Lohn und Strafe zuzuschreiben.

4. Endlich ergiebt sich für Athenagoras die Notwendigkeit der Auferstehung des Leibes aus dem Endziel des Menschen. Wie jeder Naturkörper seine spezielle Endbestimmung hat, so erfordert die Analogie, daß auch der Mensch eine solche hat. Seine Endbestimmung kann aber weder die absolute Empfindungslosigkeit, noch auch das größtmögliche Maß von sinnlichem Genuß sein, sondern sie muß der Unsterblichkeit und Vernünftigkeit seiner Seele entsprechen (c. 24) und weil einmal der Mensch aus Leib und Seele besteht, so giebt es auch keine Seligkeit der Seele ohne den Leib; vielmehr muß der identische Mensch auferstehen, d. h. es müssen den Seelen ihre individuellen früheren Leiber zurückgegeben werden. Das Endziel der Menschen aber ist die endlose Freude und der selige Genuß Gottes. Dieses gemeinsame Bestimmungslos erleidet keinerlei Eintrag durch die große Zahl jener, welche von den ihnen gesetzten Zielen abweichen (c. 25).

So weit die Apologeten! Wer will leugnen, daß sie sich viel Mühe mit diesem spezifisch-christlichen Glaubensartikel gegeben hatten? Es gebührt ihnen das unleugbare Verdienst, daß sie diesen

den Hellenen und Häretikern widerwärtigen Artikel der Kirche gerettet und — man darf wohl sagen — mit einem reichen Beweismaterial ausgestattet hatten. Nur die spezifisch christlich-theologische Ausbildung blieb den nun folgenden oder fast gleichzeitigen großen Vätern der altkatholischen, abendländischen Kirche vorbehalten. Wir meinen

VI. Irenäus und Tertullian,

welche beide unserem Gegenstande eine eingehende Betrachtung gewidmet hatten. Irenäus war schon durch die ganze Anlage seines Werkes (c. omn. haeret.) darauf geführt worden. Denn sein letztes Buch handelt, wenn man so sagen darf, von den letzten Dingen oder von der Hoffnung der Christen. Hier mußte er die Auferstehung des Fleisches erörtern, umsomehr, als gerade die in seiner Schrift so heftig bekämpften Gnostiker, speziell die Valentinianer, entschiedene Leugner dieses Glaubens waren. Er berichtet von ihnen, daß sie die Wahrhaftigkeit des Fleisches Christi leugnen, ut excludant salutem carnis et reprobent plasmationem Dei (1,2, 31,1). Das ist nun auch das Thema, gegen welches er in den folgenden Ausführungen ankämpft.

Es ist thöricht, zu behaupten, das Fleisch sei unfähig der Unverweslichkeit. Wenn Brot und Wein durch das Wort Gottes Leib und Blut Christi werden und aus diesen unsere Fleischessubstanz gemehrt und genährt wird, wie kann solches Fleisch unempfänglich sein für das ewige Leben? Es ist ein Glied Christi geworden. Es hat in der Eucharistie die Kraft Gottes in sich aufgenommen und „die Kraft Gottes vollendet sich in der Schwachheit". Hier also haben wir die Ausführung der Vorstellung von dem erstmals bei Pseudignatius (ad Eph. 20) genannten φάρμαχον ἀθανασίας. Tertullian streift nur einmal diesen Gedanken. Bei Irenäus steht er vornan in der Betrachtung und wird eingehend begründet. Seine Ausführung ist neu, aber sie lag nahe, sobald man einmal, wie Irenäus, in den Abendmahlselementen den realen Leib und das reale Blut Christi bewunderte. Warum sollte nicht ein Wunder das andere wirken? Ja schließlich war nichts natürlicher als die Auferstehung des Fleisches, welches Christi Fleisch in sich aufgenommen hatte.

Im weiteren Verlauf seiner Ausführungen verweist Irenäus u. a. auf das lange Leben der vorsintflutlichen Menschen, auf die Entrückung eines Henoch und eines Elias, auf die Erhaltung des Jonas im Bauche des Walfisches und der drei Männer im Feuerofen. Er widerspricht dem Einwand, daß das Fleisch des Elias in dem feurigen Wagen verbrannt worden sei. Non enim Deus his quae facta sunt, sed ea quae facta sunt, subiecta sunt Deo; et omnia serviunt voluntati ejus. Qua propter et Dominus ait: Quae impossibilia sunt apud homines, possibilia sunt apud Deum. Das war freilich leicht und gut zu sagen, aber ob Irenäus und die Väter damit einen Eindruck machten? Man erinnere sich des Hohnes, den ein Celsus für solche „schlechte Ausrede" hatte!

Besser ist das Folgende, was Irenäus über den Zusammenhang von Leib und Seele und Geist sagt und die Anführung der Schriftstellen I. Thess. 5,23. I. Kor. 3,16. 6,15. Joh. 2,19; besser auch sein Hinweis auf die Auferstehung Christi mit dem Schlußsatz: und nun wird der Geist dessen, der Jesum von den Toten auferweckt hat, auch unsere sterblichen Leiber lebendig machen (Röm. 8,11). Die sterblichen Leiber können aber nicht die Seelen sein, denn sie sind unkörperlich. Auch erfährt nur der Leib den Tod. So ist denn auch das σῶμα ψυχικόν in I. Kor. 15,45 nicht die Seele oder der Geist, sondern der Leib, als der der Seele teilhaftig ist. Und eben dieser Leib wird durch die Einwohnung des Pneuma, als des pignus hereditatis nostrae, unsterblich gemacht. Denn, wenn es heißt, daß das Pneuma den Gläubigen pneumatisch macht, so sind unter den spiritales nicht incorporales zu verstehen, sed substantia nostra, id est, animae et carnis adunatio assumens Spiritum Dei, spiritalem hominem perficit. Wenn also der Geist Gottes in uns wohnt, so macht er uns geistlich et absorbetur mortale ab immortalitate (6—8).

Hierauf wendet sich Irenäus hauptsächlich zur Erklärung des von den Gnostikern mit Vorliebe angewandten Wortes I. Kor. 15,59: „Fleisch und Blut können das Reich Gottes nicht ererben". Hiezu bemerkt er, daß dreierlei zu einem vollkommenen Menschen gehört: Fleisch, Seele und Geist. Wer aber den Geist Gottes nicht hat, dieses Erhaltende und Gestaltende und Einigende, der

ist blos Fleisch und Blut, somit tot, und solch' totes Fleisch und solch' wertloses Blut können allerdings das Reich Gottes nicht besitzen. Darum hat man durch Glauben und keuschen Wandel den Geist Gottes zu bewahren. Dieser aber wird von unsern Gliedern Besitz ergreifen und sie in das Himmelreich versetzen (9). Wie ein gepfropfter Wildling (Röm. 11,17) die Substanz des Baumes nicht verliert, aber die Qualität der Frucht verändert und einen andern Namen bekommt, so verliert auch der durch den Glauben eingepfropfte und den Geist Gottes aufnehmende Mensch nicht die Substanz des Fleisches, verändert jedoch die Qualität der Werke, bekommt einen andern Namen, heißt nämlich nicht mehr Fleisch und Blut, sondern ein pneumatischer Mensch (10). Hieraus, wie aus dem Vorausgehenden, würde allerdings nur folgen, daß blos die Pneumatiker auferstehen werden. Irenäus, der sich ganz an Paulus hält, streift oft an diese Konsequenz, ohne sie übrigens zu acceptieren. Immer betont er, daß der Geist das Fleisch zur Unverweslichkeit befähige und reif mache und unterscheidet ihn, den Spiritus, streng von dem Lebenshauch, dem afflatus (πνοή), der nur temporalis ist, deinde abit, sine spiramento relinquens illud in quo fuit ante (12,2) und doch hält er fest an Jesu Wort in Joh. 5,28, daß alle Toten aus den Gräbern hervorgehen werden (13,1), ohne daß er uns eine Vorstellung von den Leibern der auferstandenen Verdammten zu geben vermag.

Noch einmal, am Schluß seines Werkes, kommt Irenäus auf die Auferstehung des Fleisches zu reden. Hier will er aber weniger beweisen, als behaupten. Der einzige Grund, den er dort anführt, ist die fleischliche Auferstehung und Himmelfahrt Christi. Die Valentinianer lehren, daß die Menschen sofort nach dem Tode die Himmel und den Demiurgen übersteigen und zu ihrer Mutter oder zu dem Vater gehen. Das sei eine Vermessenheit. Wir können es doch nicht besser haben als unser Meister, dessen Leib drei Tage in der Erde ruhen mußte. Wenn aber die Zeit der Auferstehung für uns da ist, dann werden wir vollständig, d. h. leiblich auferstehen, wie auch Christus seinen Leib nicht auf Erden zurückgelassen hatte. Ja, es ist billig, daß die Gerechten in derselben Schöpfung, in welcher sie geduldet und gelitten hatten,

lebendig gemacht werden und herrschen. Und nun kommt er ausführlich auf das irdische Reich in der Parusie zu reden. In breiter Ausführung (c. 32—36) handelt er vom Chiliasmus und weiß dafür viele Belege aus dem A. und dem N. T. anzuführen; selbst des Papias phantastisches Gemälde wird nicht verschmäht. In diesem Zusammenhang kommt er immer wieder auf die leibliche Auferstehung zu reden. Der Chiliast mit seinen sinnlichen Vorstellungen vom Übersinnlichen konnte die leibliche Auferstehung nicht entbehren.

Irenäus' Ausführungen sind nicht streng systematisch gehalten, wie bei den Apologeten. Auch die Beweisführung ist sehr lückenhaft. Seine Stärke besteht in der Anhäufung der apostolischen, namentlich paulinischen Aussprüche. Der zentrale Gedanke ist der Glaube, daß wer das Pneuma hat, dessen Lebensmacht auch an seinem Leibe erfahren müsse. Er hat aber daraus nicht die einzig richtige Folgerung zu ziehen gewagt, daß die andern nicht auferstehen können. Im Übrigen hängt seine Vorstellung von der leiblichen Auferstehung mit seinem massiven Chiliasmus eng zusammen. —

Was lehrt nun hierüber Tertullian, der größte abendländische Theolog vor Augustin? Seine Schrift de ressurrectione carnis ist eines seiner umfangreichsten Werke. Ihre Abfassung fällt in das Jahr 213, also in seine montanistische Periode [34]). Dennoch darf sie für eine Darstellung der christlichen Auferstehungslehre benützt werden, da sie in ihren zur Sache gehörenden Ausführungen durchaus nichts enthält, was in einem direkten Zusammenhang mit dem Montanismus stände. Das Werk ist von Anfang bis Schluß polemisch gehalten. Die dort bekämpften adversarii sind christliche Gnostiker. Was diese an Gründen gegen die leibliche Auferstehung vorgetragen hatten, das finden wir in dieser Schrift so ziemlich vollständig aufgeführt. Wir hatten deshalb oben versucht, aus Tertullian's Darstellung die Lehrweise der Gnostiker zu rekonstruieren und haben so bereits dem Leser einen

[34]) Vgl. Noeldechen, Die Abfassungszeit der Schriften Tertullians („Texte und Untersuchungen" 1888, II. Bd., S. 115f.).

Einblick in den Inhalt und Gedankengang des Werkes gegeben. Wir verzichten daher hier auf eine nähere Reproduktion seiner Ausführungen, so interessant sie auch wären. Denn Tertullian ist immer originell: er giebt auch Früheres und das allgemein Bekannte in solch ursprünglicher und frischer Weise, daß man immer den Eindruck hat, als ob er es erstmals aus der Tiefe seines schöpferischen Geistes hervorholte. Worauf wir aber hier zum Voraus schon aufmerksam machen wollen, sind vornehmlich zwei Punkte, welche wir in dieser Ausführlichkeit für unsern Gegenstand bei den Vorgängern nicht gefunden hatten: 1. die ausführliche Apologie, welche Tertullian dem Leibe bezw. dem Fleische angedeihen läßt; 2. der eingehende Schriftbeweis, worauf er die kirchliche Auferstehungslehre stützt.

Aber ehe wir auf diese beiden Punkte und damit auf die Schrift selbst eingehen, müssen wir uns die Frage vorlegen: brauchte überhaupt Tertullian zu seinem System die Auferstehung des Leibes? Wir antworten: Nein! Bekannt ist, daß der große Stoiker in seiner Schrift de anima die Körperlichkeit der Seele behauptet. Dort erzählt er uns von einer Montanistin, welche in einer Vision die Seele sieht. Sie erschien der Seherin „tenera et lucida et aerii coloris et forma per omnia humana“ (c. 9). So war auch ihm die Seele körperlich, ja stofflich. Wozu dann noch einen zweiten Leib für die beleibte Seele? Die Seele trägt nach seinen Ausführungen die äußere Gestalt des Menschen, sodaß man an ihr sofort den ganzen Menschen mit allen seinen Gliedern und Formen erkennt. Der Leib ist, um ein Gleichnis zu gebrauchen, nichts anderes als der Gipsabdruck der inwohnenden körperlichen Seele. Also ist die Gefahr nicht vorhanden, welche Paulus in II. Kor. 5 befürchtet, daß nämlich die Seele könnte nackt (γυμνή) erfunden werden. Dann fällt aber auch jede Notwendigkeit für eine Auferstehung des irdischen Leibes weg. Und dennoch legt Tertullian einen ungeheuren Wert auf die Auferstehung des identischen Leibes und wird in seiner Apologie gegenüber den Gnostikern so leidenschaftlich, wie es nur möglich ist, wenn es sich um einen Kardinalpunkt des Glaubens handelt. Er ist sich dieser Unebenheit gar nicht bewußt geworden. Der Stoiker und der Christ wohnen in

diesem Fall ganz ruhig neben einander in dem „Schrein seines Herzens“, ohne daß er das Bewußtsein hatte, daß streng genommen einer von beiden überflüssig war. Nirgends in seiner Schrift de anima kommt er auf die einfache Frage: ist eine Auferstehung nötig, wenn schon die Seele körperlich ist? Auch das steht ihm fest in jener Schrift (c. 58), daß die körperliche Seele, die gleich nach dem Tode in die Unterwelt gelangt, dort schon Strafen und Erquickungen erfährt und vermöge ihrer Beschaffenheit erfahren kann. Warum dann noch ein Endgericht und noch eine Auferstehung des Leibes? Er giebt zwar hierauf die künstliche Antwort: „Nec omnia opera cum carnis ministerio anima partitur.... Ergo vel propter hoc congruentissimum est animam, licet non expectata carne, puniri quod non sociata carne commisit“. Die Seele erhält also dort eine Abschlagszahlung, zunächst für solche Sünden, die sie ohne Gemeinschaft des Leibes auf Erden begangen hat. Die endgiltige Abrechnung erfolgt erst mit und nach des Fleisches Auferstehung.

Wir sehen also, Tertullian wäre für sein System, auf Grund seiner stoischen Psychologie ganz gut ohne Fleischesauferstehung ausgekommen. Diese ist, objektiv betrachtet, für ihn ein Luxusartikel. Und doch scheint sie ihm ein inneres, geradezu unabweisliches Bedürfnis zu sein. Er war doppelter Realist, als Stoiker und als Christ. Der christliche Realismus aber forderte eine vollständige restitutio in integrum für die zukünftige Welt. Also mußte auch der Leib, ohne den man sich kein volles Leben denken konnte, hinübergerettet werden. Der Leib selbst aber galt als der Tempel des heiligen Geistes. Die Sakramente waren von Wirkung auf den Leib, an dem sie zunächst vollzogen wurden. Man fühlte auch das Bedürfnis, in jenem Leben etwas vor den Heiden voraushaben zu müssen. Da genügte die einfache Unsterblichkeit der Seele nicht. Man erinnerte sich an Christus, daß er im Fleisch erschienen ist und daß er im Fleisch auferstanden ist. Diese Erkenntnis forderte notwendig für das damalige Denken auch die nämliche Auferstehung für die Christen. Darum ist Tertullian ein entschiedener Gegner aller Doketen und er spricht am Schlusse seiner Schrift de carne Christi aus, daß beide Glaubensartikel eng zusammengehören und

seine Schrift de resurrectione carnis nur eine Fortsetzung jener Schrift von dem wahrhaftigen und wirklichen Fleische Christi ist.

Tertullian hatte den Schwerpunkt der Sache richtig erkannt. Er wußte, daß derselbe in der verschiedenen Wertschätzung des Leibes bezw. des Fleisches lag. Also mußte von hier ausgegangen werden: es mußte allererst der große religiös-sittliche Wert des Leibes festgestellt werden. Andere haben das auch versucht, so Pseudojust. de resurr. 6. Athenag. 21. 22. Aber Tertullian behandelt diesen Punkt viel eingehender und zentraler als seine Vorgänger und Nachfolger. Die Würde des Leibes sucht er in doppelter Beziehung und Richtung festzustellen 1. nach der publica forma condicionis humanae (5—7); 2. nach der propria Christiani nominis forma. In jener ersteren Beziehung führt er aus: Bei aller Verwandtschaft zwischen Leib und Welt besteht doch zwischen beiden ein gewaltiger Abstand. Denn der Mensch ist nicht durch das Wort Gottes, wie die übrige Welt, sondern gleichsam mit seiner Hand erschaffen worden. Dadurch schon ist dem Menschen eine höhere Stellung angewiesen worden: die Welt wurde für den Menschen geschaffen und ihm auch sofort zugewiesen. Indem Gott das Fleisch aus der Materie ausgewählt und mit seiner eigenen Hand behandelt hatte, dadurch ist es gereinigt, geehrt, geadelt worden, noch mehr als jenes Elfenbein des ungeschlachten Elephanten, aus dem Phidias den olympischen Jupiter geformt hat. Und zu was auch immer jener Lehm gestaltet wurde, so hat jedenfalls Gott an den zukünftigen Menschen Christus gedacht, der auch Lehm, und an den Logos, der Fleisch, d. h. Erde werden sollte. Uebrigens geschah auch mit der Verwandlung des Lehmes in's Fleisch eine gründliche Veränderung jener Substanz, ja diese wurde eine ganz andere und verlor alle Spuren des Lehmes. Solche Aenderung und Erhebung war umsomehr geboten, als das Fleisch zum Gefäß des göttlichen Geisteshauches, d. h. der Seele bestimmt war. Letzterer konnte keine unwürdige Behausung angewiesen werden. Zudem erfolgte eine so innige Verbindung beider, daß man ungewiß darüber sein könnte, ob das Fleisch der Seele oder die Seele dem Fleische als Träger dient. Wenn nun aber doch die Seele als das mehr Gottverwandte den Vorrang über den Leib hat, so ist andererseits

doch nicht zu verkennen, daß keine einzige Thätigkeit oder Zuständlichkeit der Seele denkbar ist, welche nicht durch den Leib, seine Sinne und Organe vermittelt wird. „So erweist sich das Fleisch, während es für einen Diener und Sklaven der Seele gehalten wird, thatsächlich als deren Genosse und Teilhaber (consors et cohaeres).“ Wenn so im Zeitlichen, warum denn nicht auch im Ewigen?

Was lehrt aber die propria Christiani nominis forma über diese gebrechliche und unreine Substanz? Wie kann eine Seele das Heil erlangen, wenn sie nicht im Fleische glaubt? Daher: caro salutis est cardo. Der Leib empfängt und erfährt an seiner Substanz die äußeren Handlungen der Sakramente: der Taufe, der Salbung, des Kreuzeszeichens, der Handauflegung, des Genusses von Leib und Blut Christi — um den Segen und die geistige Wirkung desselben der Seele zuzuführen. Der Leib übt die guten Werke des Fastens, der Trauer, der Virginität, der Scheinehe. Der Leib erfährt die Entbehrungen und Martern des Martyriums. „Fern, fern sei es, daß Gott den Leib, das Werk seiner Hände, den Gegenstand der Fürsorge seines Geistes, das Gefäß seines Hauches, den König seiner Schöpfung, den Erben seiner Freigebigkeit, den Priester seiner Religion, den Verteidiger seines Zeugnisses, den Bruder seines Christus in ewige Vernichtung verstoße!“ Im Anschluß hieran erbringt Tertullian den Schriftbeweis für die Würde des Fleisches. In antithetischer Form stellt er neben den Bibelstellen, welche das Fleisch „tadeln“, „herabsetzen“, solche, welche es „rühmen“, „erheben“, so besonders Jes. 40,5, Joel 3,7 und im N. T. die paulinischen Aussagen von dem „Tempel Gottes“, den „Gliedern Christi“ oder „daß wir Gott an unserem Leibe verherrlichen sollen“. Dabei gebraucht er promiscue die Ausdrücke σῶμα und σάρξ, ohne ein klares Verständnis für den bei Paulus vorhandenen eigentümlichen theologischen Begriff der σάρξ zu haben.

Ob es Tertullian gelungen ist, die hellenistisch-dualistische Beurteilung des Leibes zu widerlegen? Wohl hat er eingesehen, daß erst die Würde des Leibes gerettet werden mußte, bevor man von seiner Auferstehung reden konnte. Er mußte den Leib von einem „Sklaven“ und „Kerker“ der Seele zu ihrem „Genossen“

und „Teilhaber" erheben. Und doch konnte er nicht leugnen, daß er aus der Materie stammt. Da blieb ihm nichts anderes übrig, als die eigentümliche Erschaffung des Leibes durch Gottes Hand in die Wagschale zu werfen. Ob er damit Heiden überzeugt hat? Für Christen hätte der Hinweis auf den Leib als den Tempel des heiligen Geistes genügt. Aber dann gab es nur für die vom πνεῦμα Erfüllten eine Auferstehung. So lehrte auch Paulus. Aber Tertullian wollte mit dem vulgär-christlichen Glauben eine Auferstehung aller Menschenleiber. Genug! Tertullian hat den hohen Wert des Leibes theologisch fixiert und er hat damit der christlichen Auferstehungslehre eine solide Unterlage geboten.

Auch in den folgenden Ausführungen unterläßt es Tertullian nicht, immer wieder auf den eminenten Wert des Leibes zurückzukommen. Nachdem er nach dem üblichen Schema die Möglichkeit der Auferstehung aus der Macht Gottes (c. 11) und aus den Analogieen in dem Naturleben — unter welchen selbst der arabische Phönix nicht fehlt (12. 13) — nachweist, bespricht er die Notwendigkeit der Auferstehung, wie sie begründet ist in dem Richteramt Gottes, welches sich ganz notwendig auch auf den Leib erstrecken müsse. Die Analogie zwischen Leib und „Gefäß" oder „Instrument" sei nicht haltbar, weil das Gefäß von einem andern Stoff herrühre als der Mensch, der es benützt. „Das Fleisch aber keimt im Mutterleibe und wird mit der Seele mitgeschaffen" (Creatianismus). Es sei darum bei jeder Handlung mit dieser innig verbunden. Darum nenne der Apostel den Leib auch den „äußeren Menschen", somit als ein der Seele entsprechendes, wenn auch dienendes Wesen (c. 16). Doch kann er nicht der Ausführung beistimmen, nach welcher die Seele deshalb auferstehen müsse, weil sie ohne den Leib keinerlei Empfindung ihrer Qual oder ihres Wohlseins habe. Denn die Seele sei an und für sich schon körperlich, habe also Empfindung, wie man das auch deutlich in der Geschichte des Lazarus sehe. Jedoch zur Vollständigkeit dieser Empfindung gehört zur Seele der Leib, so gut, wie er auf Erden zur Vollständigkeit des Handelns nötig war. Denn die Seele vermag nur zu denken und zu wollen, aber zum Vollbringen braucht sie den Leib. Und gerade die Thaten des Menschen sind der

Gegenstand des Gerichts, also kann die Seele nicht ohne den Leib beseligt oder gequält werden (17).

Was die Schrift Tertullians in zweiter Linie auszeichnet, ist der Schriftbeweis. Zu diesem nötigen ihn die Gnostiker, indem sie (wie oben gezeigt worden) den Ausdruck „der Auferstehung der Toten — allegorisch-geistig verstehen (c. 18. 19). Hiegegen sucht Tertullian an Beispielen nachzuweisen, wie die Propheten keineswegs immer allegorica forma sprechen, sondern nur „interdum et in quibusdam“ (c. 20). Ferner sei es ganz unwahrscheinlich, daß „das Spezifikum des Sakraments“, in welchem sich der ganze Glaube konzentriert und worauf sich die ganze Lehre stützt“ [35]), doppelsinnig und dunkel gelehrt werde, da ja die Hoffnung der Auferstehung, wenn sie nicht in Beziehung auf Lohn und Strafe klar und deutlich bestimmt wird, niemand zur Annahme einer so verhaßten Religion veranlassen wird (c. 21). Das Ende der Welt, welches die Auferstehung gemäß der Schrift begleiten wird, ist noch nicht eingetreten; ja es sind noch nicht einmal die vom Herrn in seinen eschatologischen Reden angekündigten Vorboten erschienen — und doch wollen die thörichten Gnostiker jetzt schon auferstanden sein (c. 22). Es giebt allerdings Schriftstellen, in welchen nur von einer geistigen Auferstehung die Rede ist, daneben aber noch viel mehr andere, in denen die leibliche Auferstehung gemeint ist. Und so giebt Tertullian eine kleine Sammlung solcher Stellen aus der Apostelgeschichte, aus den paulinischen Briefen und aus der Apokalypse (c. 23—25). Ja Tertullian greift nun selbst zu der forma allegorica; eine ganze Reihe von Ausdrücken (z. B. „Erde“, „Kleider“) und Handlungen („die aussätzige Hand Mosis“ od. Gen. 9,5) werden zu Gunsten der leiblichen Auferstehung allegorisch umgedeutet (c. 26—31). Scharfsinnig bemerkt Tertullian zu der Vision in Ezech. 37: es wäre jenes Bild von der Belebung der Totengebeine für die politische Restitution sicherlich nicht gewählt worden, wenn das Bild nicht selbst Realität hätte: De vacuo similitudo non competit, de nullo

[35]) „ea species sacramenti in quam fides tota committitur et in quam disciplina tota connititur.“ Man sieht, von welch' fundamentaler Bedeutung dieser Glaubensartikel für Tertullian war.

parabola non convenit[36]). Besondere Aufmerksamkeit schenkt er den Aussagen Jesu in den Evangelien, namentlich wenn es heißt, daß Leib und Seele in die Hölle gestürzt werden (Mt. 10,28), oder wenn die Rede ist vom ewigen Tod, welcher Ausdruck einen fortdauernden Zustand und nicht eine augenblickliche Vernichtung bedeutet, oder wenn der Herr redet vom „Weinen" und „Zähneknirschen" u. dgl. (c. 32—35).

Interessant ist, wie sich der scharfsinnige Vater mit dem von den Gnostikern gern gebrauchten ἰσάγγελοι γάρ εἰσιν im Sadduzäergespräch abfindet. Er sagt: die Sadduzäer leugneten die Auferstehung der Seele und des Leibes und mit Bezug auf den letzteren brachten sie das Beispiel vom Heiraten. Jesus antwortet einfach, daß die Toten auferstehen werden, also auch dem Leibe nach. Das „Gleichsein wie die Engel" beziehe sich nur auf die Ehe: „sofern die Auferstandenen übergehen werden in den Zustand der Engel durch jenes Kleid der Unverweslichkeit, jedoch mit einer Umwandlung der wiederbelebten Substanz" (36). Selbst des Herren Wort Joh. 6,61 („das Fleisch ist nichts nütze") bildet keine Instanz gegen die Fleischesauferstehung. Vielmehr wird der Geist, sein Wort das Fleisch lebendig machen und die, welche in den Gräbern sind (Joh. 5,25. 28) auferwecken (37).

Unter den apostolischen Zeugnissen betont er, daß Paulus vor den Sadduzäern, vor den Athenern und vor Agrippa dem ganzen Hergang gemäß nur von der Wiederbelebung des Fleisches habe reden können, denn sonst wäre es undenkbar, warum er solchen heftigen Widerspruch erfahren hatte, da ihnen eine Wiederherstellung der Seele nichts Absonderliches gewesen ist, „denn sie wären darin nur einer häufigen Annahme ihrer eigenen einheimischen Philosophie begegnet" (29). In der Stelle II. Kor. 4,16 bedeute der „innere Mensch" non tam animam quam mentem atque animum, non substantiam ipsam, sed substantiam saporem und wenn Paulus von einem „Dahinschwinden des äußeren Menschen" redet, so denke er nicht an die Verwesung des Leibes, sondern an

[36]) Seither galt Ezech. 37 für eine Auferstehungsstelle, so Iren. V, 5 und 34; Cypr. Test. III, 58; Cyrill. Hieros. Catech. 18; Chrysost. hom. 2 in Symb.; Basil. in Ps. 33 und bei anderen.

die Plagen und Qualen des Leibes vor dem Tode. Und dann komme erst recht das andere Wort des Apostels in Betracht, daß wenn unsere Leiber mit Christo leiden, so werden sie mit ihm verherrlicht werden (c. 40). In II. Kor. 5,1 ff. bezeichne die Auflösung des Leibes, daß er durch Leiden aufgerieben werde oder sei jene „Hütte“ überhaupt nur die Welt, als die Wohnung des Menschen. Das „Überkleidetwerden“ bedeute die Bekleidung mit der himmlischen Kraft des Evangeliums (c. 41). Diese Erklärung hält er auch fest für I. Kor. 15,51 ff. mit dem Hinweis auf die Erfahrungsthatsache, daß gewisse Reste (Knochen, Haare, Zähne) bei allen Leichnamen, auch den ältesten, als Samenkörner für den in der Auferstehung wieder erblühenden Körper übrig bleiben. Und wenn nicht — so muß durch Gottes Kraft auf irgend eine Weise das herbeigeschafft werden, was verwandelt oder überkleidet werden kann, sozusagen die Speise, welche das Leben verschlingen, der Stoff, an dem das Feuer brennen kann (c. 42). Nachdem er nachgewiesen hatte, daß in Stellen wie II. Kor. 5,6 f. 4,10 keineswegs die Auferstehung geleugnet (43. 44), kommt er auf die Aussprüche, wonach wir den „alten Menschen ablegen sollen, der durch Betrug der Sünde verdirbt“. Hier sei die Rede vom früheren sündhaften Wandel (45). Ueberhaupt verurteile der Apostel, wo er von den Werken des Fleisches spricht, keineswegs die fleischliche Substanz des Menschen, den Leib, sondern nur die fleischliche Gesinnung, das weltliche Leben (46). Mit großer Wärme trägt Tertullian die Aussagen des Apostels vor, in denen er zur Heilighaltung der „Glieder“ ermahnt und somit das Heil auch dem Leibe zuspricht (Röm. 6,12 ff.) oder Stellen wie Röm. 6,3 ff., wonach wir durch die Taufe mit Christo in seinen Tod begraben, nun auch dem Bilde seiner Auferstehung ähnlich sein werden, was nur in Bezug auf den Leib einen Sinn haben könne, da die Taufe nur am Leibe vollzogen werde. Desgleichen Röm. 12,1. I. Theff. 5,23. (47).

Wie bei Irenäus, erfährt selbstverständlich die heikle Stelle I. Kor. 15,50 eine ganz eingehende Erörterung (48—51). Sie enthält folgende Punkte: 1. Unsere Auferstehung wird V. 12—18 in Analogie gebracht mit der Auferstehung Christi. Nun sei aber Christus so gut im Fleische auferstanden, wie er im Fleische gestorben und

begraben ist. 2. Paulus nimmt V. 29 den Fall an, daß sich Einige für Verstorbene taufen lassen, offenbar, weil sie glaubten, daß eine stellvertretende Taufe, die doch nur am Leibe vollzogen werden könne, einem fremden Leibe in der Auferstehung nützen werde. 3. Paulus hätte V. 30 ff. die Gefahren und Peinigungen seines Leibes sicherlich nicht aufgezählt, wenn er nicht an die Auferstehung des Fleisches geglaubt hätte. 4. Das Bild vom ersten und letzten Adam (V. 47 ff.) beziehe sich nicht auf das Fleisch, sondern auf den sittlichen Wandel. 5. In dem berühmten Worte: „Fleisch und Blut können das Reich Gottes nicht ererben" sei a) die Substanz an Stelle der Werke der Substanz gesetzt, wie solches Paulus überhaupt gern thut; b) werde nur das Reich Gottes, aber nicht die Auferstehung dem Fleisch und Blut abgesprochen; c) müsse wohl bedacht werden, daß Fleisch und Blut für sich allein allerdings das Reich Gottes nicht ererben, sondern hiezu ist der Geist und die Frucht des Geistes nötig; d) könne unter Fleisch und Blut auch das Judentum gemeint sein, dem kein Anteil an dem Reiche Gottes zufällt; e) es müßte streng genommen auch das Fleisch und Blut Christi aus dem Reiche Gottes ausgeschlossen sein, was gegen die Aussagen der Apostel verstößt. Auch den übrigen Ausführungen in I. Kor. 15 u. II. Kor. 5 widmet er seine Betrachtung, um aus ihnen die Identität des Auferstehungsleibes mit dem diesseitigen zu konstatieren (52—56), wobei er scharf zwischen Verwandlung und Vernichtung unterschieden wissen will, da bei Annahme der ersteren die Identität ruhig fortbestehen könne. Auch die Zeit auf Erden nimmt eine Umwandlung mit unserem Leibe vor, ohne ihn aufzuheben.

Schluß.

Dies in der Hauptsache der Inhalt des Tertullian'schen Werkes. Man sieht, der Karthager hat alles beigetragen, was die Lehre von der leiblichen Auferstehung zu ihrer theologischen Begründung brauchte. Mit Tertullian's Schrift de resurrectione carnis war diese Lehre ausgebaut — das erste fertige Dogma der christlichen Kirche! Was in der Folgezeit hierin geschrieben wurde, hatte keinen eingreifenden oder nachhaltigen Einfluß auf dieses Dogma. Zwar ist die Literatur hierüber nicht ganz abgeschlossen:

Gleich Hippolyt schrieb an die Kaiserin Severina (nach Döllinger an Julia Severa, die zweite Gemahlin Elagabals) eine nicht mehr vorhandene Schrift über die Auferstehung, welche sicherlich, wie seine Ausführungen in der Schrift über den Antichrist (c 65. 66) zeugen, von der vulgärchristlichen Vorstellung nicht abgewichen ist.

Insbesondere haben die Alexandriner sich mit diesem Gegenstand beschäftigt. Doch wollten sie der üblichen Vorstellung eine höhere, mehr spiritualistische Fassung geben. Ganz natürlich! Sie, die an der Quelle der hellenistischen Spekulation saßen, konnten die christliche Auferstehungslehre in ihrer grobsinnlichen, vulgären Form nicht brauchen. Wenn in irgend einem Punkte, so mußte hier eine Vermittlung und Annäherung zwischen den beiden Weltanschauungen versucht werden, wollte man nicht den Gebildeten für immer den Anschluß an das Christentum unmöglich machen. In diesem Sinne wollte Clemens ein Werk über die Auferstehung schreiben, welche Absicht er allerdings nicht zur Ausführung brachte. Zwar spricht er auch von einer Auferstehung „des Fleisches". Diesem christlichen Schlagwort konnte er also nicht widerstehen. Aber der Auferstehungsleib ist nicht „dieses Fleisch", sondern, wie bei Paulus, ein verklärter Körper, der sich zu dem jetzigen verhält wie die neue Ähre zu dem alten Samenkorn, frei insbesondere von den Unterschieden des Geschlechts. Durch das „Feuer" wird der natürliche Leib in einen geistlichen, der neuen Sphäre angepaßten Leib verwandelt[37]). Noch mehr behandelte Origenes unsern Gegenstand. Sein Werk, 2 Bd. περὶ ἀναστάσεως, ist bis auf Fragmente verloren gegangen. Aber er kommt an andern Stellen seiner Werke auf die Auferstehungslehre zu reden, so namentlich De princ. II, 10 u. Adv. Cels. V, 14—24. Gegenüber Celsus erklärt er mit nackten Worten: „Weder wir selbst noch die heiligen Schriften lehren, daß die längst Gestorbenen aus der Erde wieder zu neuem Leben erstehen werden in demselben Fleische." Er geht zurück auf Paulus und betont, daß der Leib nach seiner Erscheinung und seiner Substanz ein ganz anderer sein wird; herrlich, geistig, unverweslich, in Kraft. Denn „Fleisch und Blut

[37]) Paed. I, 4. 6. II, 10. III, 1. 2.

können das Reich Gottes nicht ererben". Die Seele hat das Vermögen, eine Art Assimilationskraft, wodurch sie die geeigneten Stoffe aus dem aufgelösten, überallhin zerstreuten Organismus anzuziehen und sie zu einer neuen Behausung umzugestalten vermag. So besteht also doch eine Beziehung zwischen dem Leib des andern Äon und dem des diesseitigen. Man kann jenen die Ähre nennen, welche aus dem Samenkorn kommt. Unklar ist die Annahme eines λόγος σπερματικός, eines Lebenskeimes, der in der aufgelösten Substanz zurückbleibt. Jedenfalls hat Origenes die christliche Auferstehungslehre zu ihrer paulinischen Grundlage zurückzuführen und sie für die platonische Welt mundgerecht zu machen versucht. Seine Anhänger, Titus von Bostra ausgenommen, sind über ihn hinausgegangen und in solchen Kreisen faselte man von einer „Kugelgestalt" der Seele der Auferstandenen und dergleichen abenteuerlichen Dingen. Hiedurch wurde der Widerspruch der übrigen Kirche herausgefordert und traf dann nicht blos die Ultraorigenisten, sondern den großen Stifter selbst[38]).

Immerhin blieb die christliche Auferstehungslehre der wundeste Punkt, an dem die heidnische Philosophie, namentlich der Neuplatonismus mit sichtlicher Schadenfreude das Christentum angriff. Der Neuplatonismus, diese Aristokratie des Geistes, brachte dem Leibe eine gründliche Verachtung entgegen. Für seine Auferstehung hatten Plotin und Porphyr kein Verständnis, sondern nur Spott und Hohn. Noch einmal, in der Mitte des 6. Jahrhunderts, versuchte ein christlicher Peripatetiker, Johannes Philogonus, in seiner Schrift περὶ ἀναστάσεως (in Fragmenten bei Photius und Nicephorus) die herkömmliche Auferstehungslehre zu berichtigen: Dem Leibe stehe ein gänzlicher Untergang bevor; denn Form und Materie seien unzertrennbar mit einander verbunden, somit vergehe mit jener auch diese und könne darum auch der Leib nur durch einen neuen Schöpfungsakt wiederhergestellt werden. Bischof Konon von Tarsus hat ihn darob heftig bekämpft.

Die Kirche blieb bei der Auferstehungslehre des Athenagoras

---

[38]) Ueber die Auferstehungslehre des Clemens und Origenes siehe Bigg, The Christian Platonists of Alexandria p. 108 ff.; Redepenning Origenes II, 117 ff., 463 ff.

bezw. des Tertullian stehen. In die Fußstapfen des letzteren tritt der große Afrikaner Augustin ein. In seinem Enchiridion (c. 84—92) haben wir den Ertrag der Entwicklung dieser Lehre für die alte und die mittelalterliche Kirche. Das Neue, was wir dort finden, beschränkt sich auf folgende Punkte: 1. Auch die unausgebildeten Früh- und Mißgeburten werden auferstehen und in der Auferstehung vervollständigt werden; 2. Bei der Auferstehung kommt es nicht darauf an, daß dieselben Stoffteile des Leibes zu denselben Teilen zurückkehren, also das Haar zu Haar, der Nagel zu Nagel, sondern unser Fleisch wird aus dem Ganzen, aus dem es bestand, wiederhergestellt werden; 3. Die körperlichen Mängel der auferstandenen Seligen werden beseitigt werden; im Uebrigen wird an ihren Körpern eine individuelle Verschiedenheit wahrzunehmen sein; 4. Das Pneumatische an den auferstandenen Körpern besteht in ihrer Leichtigkeit und Glückseligkeit; 5. Die aber in der massa perditionis verblieben sind, werden auch mit ihrem eigenen Fleische auferstehen, aber nur, um mit dem Teufel und seinen Engeln bestraft zu werden. Wie ihre Körper gestaltet sein werden, soll uns nicht kümmern. Genug, daß sie kein wahres Leben und keine wahre Unverweslichkeit haben, weil sie dem stetigen Schmerz ausgesetzt sind. —

So hat die jüdisch-christliche Hoffnung von einer Auferstehung „dieses Fleisches" ihr Feld behauptet. Hierin hat das Christentum keinen Kompromiß mit dem Hellenismus geschlossen. Und diese Hoffnung war, wie Tertullian sagte, das „Spezifikum des Sakraments, in welchem sich der ganze Glaube konzentrierte". Sie stärkte die Macht der neuen Religion über die Massen. Für die Gebildeten war sie ein großer Stein des Anstoßes. Der Platoniker verachtete den Leib als den Kerker der Seele und konnte nicht begreifen, wie ein frommer Mensch von dem guten Gott erwarten kann, daß er jene unwürdige Gefangenschaft erneuern und verewigen wird. Die Kirche aber blieb bei diesem mysteriösen Erbstück ihrer jüdischen Vergangenheit. Und das Erbstück trug Zinsen: es zeigte sich fruchtbar für das praktische Leben. In der Auferstehung des Fleisches lag eine mächtige Mahnung zur ἐγκράτεια, zur Virginität und zum Fasten. Denn der Leib war der

Tempel des heiligen Geistes, der einer Wiederaufrichtung entgegensah, ein doppelter Grund, ihn rein und unversehrt zu bewahren.

Endlich zeigte sich dieser Glaube wirksam in der Begräbnissitte der Christen. Wenn man auch wußte, daß die Asche der Märtyrer selbst aus der Rhone auferstehen werde (Eus. V, 1), so bestand man doch um jenes Glaubens willen auf der alten Sitte der inhumatio und verwarf prinzipiell die neurömische crematio. Wenn auch ein Augustin (de civit. I, 12) sagt, daß die den Toten gebührende Ehre mehr zum Trost der Hinterbliebenen als zu Nutz der Entschlafenen geschieht, so hatte man doch bei der pietätvollen Bestattung des Leichnams seine künftige Auferstehung im Auge. Die große Verehrung, welche man den Gräbern und irdischen Ueberresten der Toten, insbesondere der Heiligen und Märtyrer, entgegenbrachte, ruhte nicht zuletzt in der lebhaften Hoffnung der Auferstehung dieses Fleisches. Das Grab war für den Leib ein κοιμητήριον geworden, denn, sagt Chrysostomus (hom. 81), οἱ τετελευτηκότες καὶ ἐνταῦθα κείμενοι οὐ τεθνήκασιν, ἀλλὰ κοιμῶνται καὶ καθεύδουσιν.

Für uns aber liegt der Wert dieses urchristlichen Glaubens in einem andern Punkte. Der Gedanke der leiblichen Auferstehung, wenigstens in der reineren und mehr geistigen Fassung eines Paulus, enthält doch ein berechtigtes Maß von Realismus, welches dem Kern der christlichen Weltanschauung nicht widerstreiten dürfte. Der dualistische Hellenismus vertrat eben doch einen falschen Idealismus, der dem Leibe und dem wirklichen Leben nicht gerecht wurde. Die christliche Auferstehungslehre brachte hieran eine heilsame Korrektur: sie setzte einen innigen Zusammenhang zwischen Leib und Seele fest; sie lenkte das Interesse der Psychologie und der Ethik auch auf den Leib, als einen wichtigen Faktor in der Anthropologie; sie erklärte den Leib für einen Tempel des heiligen Geistes, den man in Ehren halten muß — und so rückte sie ihn in das Gebiet der religiös-ethischen Wertschätzung und Behandlung. Eine dualistische Verachtung des Leibes konnte ebensogut zum wüsten Libertinismus als zur cynischen Askese führen. Wer aber an die Auferstehung des Leibes glaubte und damit Ernst machte, der konnte nimmermehr ein Libertinist werden.

Aber auch der christliche Zukunftsglaube erhält durch dieses Lehrstück eine wertvolle Ergänzung. Je realistischer wir das jenseitige Leben fassen, desto mehr müssen wir für dasselbe die Fortdauer unserer Individualität fordern. Diese aber kommt hienieden in der leiblichen Erscheinung des Menschen zum Ausdruck. Mit dem Leibe, den wir den Seelen im Jenseits zuschreiben, schätzen wir nichts Geringeres als eben ihre Individualität und verhüten ihren Untergang in einem unpersönlichen Nirwana. Der Begriff selbst mag ja immerhin inadäquat sein, denn er ist der Erscheinungswelt entnommen. Aber er bringt einen unentbehrlichen Gedanken unserer christlichen ἐλπίς zum Vorschein. Freilich ist eine Auferstehung des Fleisches in jedem Falle unzutreffend, auch unbiblisch, jedenfalls unpaulinisch. So hat denn auch Luther auf den letzteren Ausdruck keinen Wert gelegt, weil wir Deutsche bei dem Namen Fleisch „non ulterius cogitamus quam de macello" und so möchte auch er lieber von einer „Auferstehung des Leibes" reden (Kat. major P. II. Art. III. § 60).

Der evangelische Heilsglaube an die Auferstehung Jesu Christi.

Von

P. Lobstein
in Straßburg[1]).

Verehrte Herren, liebe Brüder!

Die Frage, die ich unter Ihnen anregen möchte, bietet der religiösen und der wissenschaftlichen Betrachtung gar mancherlei Seiten dar: nicht vom historisch-kritischen, sondern vom religiös-dogmatischen Gesichtspunkt aus möchte ich sie beleuchten. Die praktischen Interessen und Motive, welche mich leiten, ergeben eine scharfe Bestimmung und eine feste Begrenzung des Problems.

Worin liegt der Nerv des evangelischen Glaubens an die Auferstehung Jesu Christi? Welches ist das Fundament und der wesentliche Inhalt dieses Glaubens?

Verschiedene Erklärungen der auf die Auferstehung des Herrn bezüglichen Berichte und Zeugnisse sind vorgeschlagen, verschiedene Theorien aufgestellt worden. Hier hält man unerschütterlich fest an der Annahme einer Wiederbelebung des in das Grab gelegten irdischen Leibes Jesu; dort spricht man von einer geistigen Verklärung der Persönlichkeit des Herrn, welche durch eine Wiederherstellung des leiblichen Organismus nicht bedingt sei. Andere doziren und spekuliren, konstruiren oder phantasiren anders; es häufen sich die Lösungsversuche und mit ihnen steigern sich die Verlegenheiten der Laien und der Theologen.

---

[1]) Referat, vorgetragen zu Straßburg, am 14. Juni 1892, auf der allgemeinen Pastoralkonferenz von Elsaß-Lothringen.

Ist der evangelische Glaube der christlichen Gemeinde von solchen Erklärungsversuchen abhängig? Steht und fällt er mit irgend einer der vorgetragenen historischen oder dogmatischen Theorien? In andern Worten und in die Sprache der Praxis übersetzt: Ist es möglich, bei verschiedener Fassung der Osterbotschaft, bei weit auseinandergehender Erklärung des Osterevangeliums, denselben lebendigen Osterglauben zu besitzen und zu bekennen, demnach die Gemeinde positiv zu erbauen und zu fördern? Oder aber läßt der evangelische Glaube an die Auferstehung Jesu Christi nur eine feste unveränderliche Formulirung zu, so daß zwischen dieser und jeder anderen ein breiter Graben klafft, welcher es dem Christenvolk unmöglich macht, mit gleicher Kraft, Klarheit und Wärme, an dem einen evangelischen Ostersegen Theil zu nehmen? Gibt es einen religiösen Consensus, welcher höher liegt oder tiefer greift als unsere theologischen Differenzen und Controversen?

Dieser Consensus, welcher zweifellos unseren Gemeinden als Ideal vorschwebt und der zu gewissen Momenten, vor allem in der dankbar seligen Stimmung unserer Ostergottesdienste als erreichbare Wirklichkeit empfunden wird, dieser religiöse Consensus kann nicht in äußerlicher Weise hergestellt werden, durch Vertuschen der Gegensätze, durch klug berechnete Conzessionen, durch feigherzige Scheu vor prinzipiellen Auseinandersetzungen; nein, ist eine religiöse Verständigung über das Wesen des evangelischen Osterglaubens möglich, so muß sich dieselbe durch freimüthige und unverschleierte, von gegenseitiger Achtung getragene Erklärung ausweisen und begründen lassen.

Zur Lösung der hier angeregten Frage kann es deßhalb auch nur einen Weg geben. Wir müssen von einer Feststellung des Wesens und der Eigenthümlichkeit des evangelischen Heilsglaubens ausgehen. Diese Untersuchung, weit entfernt überflüssig zu sein, ist von grundlegender Bedeutung. In ihr liegt der Schlüssel zum Verständniß und zur Lösung des Problems. Ein anderer Ausgangspunkt, eine anders orientirte Fragestellung wäre ein Mißgriff. Namentlich wäre es völlig verfehlt, mit historischen und kritischen Untersuchungen zu beginnen: es wäre dies eine

petitio principii, welche mit der in Frage stehenden Aufgabe anfangen würde. Sollten deßhalb die einleitenden, zur Ebenung des Weges nothwendigen Erörterungen etwas weit ausgeholt scheinen, so bitte ich Sie, verehrte Herren und Brüder, vorläufig mit Ihrem Urtheil zurückhalten und abwarten zu wollen, Sie werden sich hoffentlich bald überzeugen, daß der scheinbare Umweg in Wahrheit der sicherste und kürzeste Gang ist.

Haben wir nämlich den specifisch evangelischen Charakter des christlichen Heilsglaubens an die Auferstehung des Herrn dargethan und klargelegt, so wird es ein Leichtes sein, die Folgerungen zu ziehen und dem aufgeworfenen Thema scharf ins Auge zu sehen. Die strenge Consequenz der auf diesem Wege gewonnenen Ergebnisse wird Ihnen Bürgschaft dafür leisten, daß ich keinem andern als dem in dem Wesen der evangelischen Glaubenslehre begründeten Gesetze gefolgt bin.

I.

Wir gehen aus von dem Begriff des evangelischen Heilsglaubens. Da es sich um das Erlebniß handelt, das den Kern und Stern des christlichen Lebens und der evangelischen Erkenntniß bildet, wird gewiß die einfachste Definition die beste sein.

Lassen Sie mich an zwei bedeutsame Erfahrungen erinnern, welche dem Menschensohn zu Theil wurden; sie gewähren uns einen Blick in die Seele des Anfängers und Vollenders des Glaubens; Er mag uns lehren, was ihm der lebendige Glaube gewesen. Zwei Evangelien erzählen von einer feierlichen Stunde, da der Herr, die bisherigen Früchte seiner Wirksamkeit überschauend, seiner freudigen Erregung in ergreifenden Gebetsworten Ausdruck verlieh: „Ich danke dir, Vater des Himmels und der Erde, daß du dieses verborgen hast Weisen und Verständigen und hast es Unmündigen geoffenbart; ja Vater, denn so ist es wohlgefällig vor dir gewesen“ [1]). Unauslöschlich hat sich eine mit diesem Worte verwandte Erklärung Jesu der Jüngergemeinde eingeprägt. Als Jesus in die Nähe von Cäsarea Philippi kam, fragte er seine

[1]) Matth. XI, 25—26; Luc. X, 21—22.

Jünger: „Was sagen die Leute vom Sohne des Menschen, wer er sei? Sie aber sagten: die Einen, Johannes der Täufer; andere aber, Elias; wieder welche, Jeremias oder einer von den Propheten. Sagte er zu ihnen: Ihr aber, was sagt ihr, wer ich sei? Es antwortete aber Petrus und sprach: Du bist der Christus, der Sohn des lebendigen Gottes. Jesus aber antwortete ihm: Selig bist du, Simon Bar Jona; denn Fleisch und Blut hat es dir nicht geoffenbart, sondern mein Vater in dem Himmel!" [1]) Welche tiefe und einfache Belehrung über das Wesen des Glaubens: eine Offenbarung des himmlischen Vaters! Zu diesem Glauben hatte der Herr selbst seine Jünger erzogen: Er hatte den Samen seines Wortes in ihre Herzen gestreut, er hatte sie sehen lassen seine Werke voll Liebe und Barmherzigkeit, er hatte sie aufgenommen in die Gemeinschaft seines Lebens; sein Geist hatte in ihrer Seele einen Geist entbunden, welcher ihre Messiaserwartungen so weit umgestaltete, daß sie den Menschensohn, der nicht hatte, da er sein Haupt hinlegte, als den Erwählten, den Sohn des lebendigen Gottes zu begrüßen vermochten. Sie hatten an ihn geglaubt, das heißt, er hatte ihnen das Vertrauen abgewonnen, in welchem sie, durch ihren Anschluß an seine Person, die Gegenwart und das Wirken des vergebenden, heiligenden, beseligenden Gottes inne wurden: Er hatte sie innerlich überwunden.

Und welches war die Voraussetzung für die Entstehung eines solchen Glaubens gewesen? Nur die innere Bedürftigkeit, die geistliche Armuth, das Hungern und Dürsten nach Gerechtigkeit und Frieden, die Gesinnung, die der Herr selig preist, weil ihr das Himmelreich gehört.

Das Erlebniß der ersten Jünger muß das unsere werden, wenn anders die Geburtsstunde des evangelischen Heilsglaubens für uns schlagen soll. Die sichtbare äußere Trennung begründet hier keinen Unterschied. Durch sein Evangelium, durch sein der Christenheit tief eingegrabenes, vom heiligen Geist stets wieder belebtes Bild, im erklärenden Lichte einer bald zweitausendjährigen Geschichte, tritt seine Gestalt uns nahe, sie wird zu einer gegen-

---

[1]) Matth. XVI, 13—17; Marc. VIII, 27—30; Luc. IX, 18—21; vgl. Joh. VI, 67—69.

wärtigen Realität unseres inneren Lebens, sie gewinnt und bezwingt die Seelen, wie am ersten Tag.

Dieser Glaube allein hat zu allen Zeiten allen Christen Kraft, Trost und Sieg verliehen; die Reformation hat ihn als den alleinigen Heilsweg auch der Erkenntniß des Christenvolks wieder erschlossen. Wem geht das Herz nicht auf, wenn er aus dem Munde des gewaltigsten der Glaubenshelden unserer Kirche den reinen, vollen Klang des Evangeliums vernimmt? Wie innig und ergreifend weiß Luther immer und immer wieder zu reden von der kindlich-frommen Zuversicht, daß wir einen versöhnten Gott im Himmel haben, daß „des Vaters Huld und Wohlgefallen über seinen Kindern schwebt in allen Dingen“ . . . „Sieh, also mußt du sehen, wie in Christo Gott seine Barmherzigkeit dir fürhält und anbeut, ohne alle deine zuvorkommende Verdienste, und aus solchem Bild seiner Gnade schöpfen den Glaub und Zuversicht der Vergebung all deiner Sund.“ . . . . „Wenn nun der böse Geist solchen Glauben gewahr wird, so tobt er und hebt an die Verfolgung, greift an Leib, Gut, Ehre und Leben, treibt auf uns Krankheit, Armuth, Schande und Sterben, das Gott also verhängt und verordnet. Dadurch wird der Glaube fast hoch versucht wie das Gold im Feuer, denn es ist ein groß Ding, eine gute Zuversicht in Gott erhalten, ob er gleich den Tod, Schmerz, Ungesundheit, Armuth zufüget, und in solch grausamen Bild des Zornes ihn für den allergütigsten Vater halten.“ . . . . „Ueber das alles ist des Glaubens höchster Grad, wenn Gott nicht mit zeitlichen Leiden, sondern mit dem Tod, Höll und Sund das Gewissen straft, und gleich Gnad und Barmherzigkeit absagt, als wollt er ewiglich verdammen und zürnen . . . hie zu glauben, daß Gott gnädiges Wohlgefallen über uns habe, ist das höchste Werk, das geschehen mag.“ . . . . „Durch solchen Glauben aber wird ein Christenmensch so hoch erhaben über alle Ding, daß er aller ein Herr wird geistlich, denn es kann ihm kein Ding nicht schaden zur Seligkeit, ja es muß ihm alles unterthan sein und ihm helfen zur Seligkeit, wie St. Paulus lehrt, Röm. VIII und 1. Cor. III . . . Nicht daß wir aller Ding leiblich mächtig seien sie zu besitzen oder zu brauchen, wie die Menschen auf Erden. Denn wir müssen

sterben leiblich, und mag Niemand dem Tod entfliehen; so müssen wir auch viel andern Dingen unterliegen, wie wir in Christo und seinen Heiligen sehen. Denn dies ist eine geistliche Herrschaft, die da regieret in der leiblichen Unterdrückung, das ist, ich kann mich an allen Dingen bessern nach der Seelen, daß auch der Tod und Leiden müssen mir dienen und nützlich sein zur Seligkeit. Das ist gar eine hohe, ehrliche Würdigkeit, und eine recht allmächtige Herrschaft, ein geistlich Königreich, da kein Ding ist so gut, so böse, es muß mir dienen zu gut, so ich glaube."

Das ist die Seele des evangelischen Heilsglaubens, wie derselbe durch das Zeugniß der Reformation wieder eine Gestalt gewann in den Herzen der erneuerten Gemeinde: „unter des Glaubens und Vater Unsers Schatten sitzen und des Teufels und seiner Schuppen lachen," denn „es will uns Gott locken, das wir glauben sollen, er sei unser rechter Vater und wir seine rechten Kinder, auf daß wir getrost und mit aller Zuversicht ihn bitten mögen, wie die lieben Kinder ihren lieben Vater."

Wer in irgend einem Maaße zu solchem Glauben erweckt ist, erfährt dieses Erlebniß immer wieder als eine göttliche Gabe, als eine Gnadenwirkung von oben, welche er weder begründet hat, noch jemals selber verdienen kann. „Ich glaube, daß ich nicht aus eigener Vernunft noch Kraft an Jesum Christum meinen Herrn glauben oder zu ihm kommen kann, sondern der heilige Geist hat mich durch das Evangelium berufen, mit seinen Gaben erleuchtet, im rechten Glauben geheiligt und erhalten." Der evangelische Heilsglaube kommt nicht durch Vernunftschlüsse oder Willensanstrengung zu Stande, er beruht nicht auf einer Reihe theoretischer Wahrheiten oder praktischer Leistungen, er kann nicht durch den Prozeß einer inneren Denknothwendigkeit oder durch das Gesetz einer äußeren Lehranstalt erzwungen werden; er wird durch eine vertrauenerweckende Thatsache erzeugt, welche unsere ganze Persönlichkeit erfaßt und sie zu innerer Zustimmung und Hingabe zugleich antreibt und befähigt. Diese Thatsache ist die aus ihrer Heilswirkung sich uns erschließende Person Jesu Christi, welcher uns der Gnade unseres Gottes gewiß und froh macht.

Es hätte uns die Reformation längst gelehrt haben sollen

mit dem Wahne zu brechen, als wäre der Glaube eine rein menschliche Leistung, welche durch Anstrengung des Fürwahrhaltens als *sacrificium intellectus* herzustellen wäre und sich durch dieses Opfer schließlich das Seelenheil verdienen würde. Das wäre eine kümmerliche Nachbildung der katholischen *fides:* an Stelle der verdienstlichen Werke hätten wir nun einen meritorischen Glauben! Durch unsere Reformatoren wird vielmehr die Entstehung des evangelischen Heilsglaubens als eine *vivificatio* gefaßt. Geweckt wird dieses neue Leben nicht durch eine bestimmte Summe von Dogmen, sondern durch die christliche Wahrheit als göttliche Lebensmacht, das heißt durch das Evangelium selber, oder durch Jesus Christus als unseren Erlöser. Wo der evangelische Glaube als persönlicher Heilbesitz in Christo Jesu erfahren wird, da vereinfacht und vertieft sich das Christenthum in energischer Conzentration auf das Eine, was noth thut. Der Glaube kann stark oder schwach, klar oder verworren, unreif oder bewährt sein, — seinem Wesen und Prinzip nach besitzt er die evangelische Wahrheit voll und ganz, sobald er Jesum Christum als seinen Herrn und Heiland ergreift.

Freilich aber ist dabei mit dem Nachsprechen eines Bekenntnißsatzes oder selbst mit der Bejahung einer Schriftaussage noch nichts gethan. Nach evangelischem Grundsatz ist es völlig werthlos, wenn ich meinen vielleicht widerstrebenden Verstand unter ein Wort zwinge, von dem ich innerlich nichts habe. Nicht als ob überhaupt nur das Wahrheit wäre, was wir bereits in unserem engen und kleinen Bewußtsein erfahren haben; — nein, wir wissen es: Gott ist größer als unser Herz; so hoch der Himmel über der Erde ist, gehen seine Gedanken über unsere Gedanken; auch in seinen Offenbarungen gibt er über Bitten und Verstehen. Allein seine Wahrheit, welche wie sein Friede alle Begriffe übersteigt, wird doch nur in dem Maaße mein inneres Leben bereichern und befreien, als sie in den Bereich meiner persönlichen Erfahrung tritt und ich bewußt und selbstständig davon Besitz ergreife. Die Kraft, die uns aus unserer natürlichen Verlorenheit heraushebt, die uns den Zugang zu unserem Vater im Himmel erschließt, die uns von der angstvollen Selbstsucht des trotzigen und verzagten Herzens befreit und uns zur hingebenden und werkthätigen Nächstenliebe erweckt

und ausrüstet, diese Kraft gibt sich uns als wunderbare Offenbarung zu erkennen, aber solche Erkenntniß ist zunächst ein Leben, und erst dann ein Wissen.

Denn allerdings dem Glaubensleben, wenn es sich wissenschaftlich erfaßt und zum Ausdruck bringt, entstammt auch eine Glaubenslehre; aber soll diese ihren Beruf erfüllen, so darf sie den fruchtbaren Boden, dem sie entspringt, nicht vergessen und ihre Eigenart nicht verleugnen: sie hat den evangelischen Glauben zu bezeugen, nicht zu erzeugen. Eine Theologie, welche sich ein anderes Ziel steckte, würde entweder in geistlose Scholastik ausarten, die den Seelen ein unerträgliches Joch aufbürdet, oder sich in zersetzende Kritik auflösen, welche den hungernden Gemeinden Steine statt Brod darreicht. Heil uns, wenn wir als evangelische Lehrer, Pfarrer oder Dozenten, unverrückt der Thatsache eingedenk bleiben, daß wir zu Gliedern einer Kirche berufen sind, welche nichts anderes verkündigen will als das Evangelium Jesu Christi, und die keinen anderen Weg zu diesem Evangelium kennt und zeigt, als den Weg des Glaubens, den königlichen Weg der persönlichen Heilserfahrung!

Die wunderbare Kraft des in seiner Klarheit und Tiefe erfaßten Evangeliums Jesu Christi, bewährt sich an einer höchst einfachen Probe, — an der religiösen Bedeutung unserer christlichen Feste. Ein jedes derselben stellt den Gläubigen in den lebendigen Mittelpunkt der Heilsoffenbarung und bringt ihm das ganze Evangelium zum innersten Bewußtsein; nur wird je eine andere Seite der einen sich gleichbleibenden evangelischen Wahrheit mit besonderem Nachdruck hervorgekehrt. Auch hier muß wieder an Luther, vor allem an seine Festpredigten erinnert werden. Von ihm können wir lernen, daß der „christliche Glaube nicht in Stücken steht"; ist aber der Christenglaube nicht eine Summe einzelner Glaubensleistungen, so ist auch der evangelische Heilsglaube an den Auferstandenen nicht ein einzelner Theil oder ein besonderes Bruchstück des Christenthums, sondern wie der Weihnachtsglaube, wie der Charfreitagsglaube, nur eine bestimmte Anwendung, eine besondere Darstellungs- und Betrachtungsweise des Einen ganzen Christenglaubens.

In der That, wer in Christo Jesu den Gott gefunden hat, der sich seiner annimmt und mit ihm verkehrt, wer in der Gemeinschaft des Gottesreiches Sündenvergebung, Leben und Seligkeit empfangen hat, dem ist die unmittelbare Gewißheit aufgegangen, daß das Leben, das über die Welt erhebt und von der Welt befreit, nicht aus der Welt stammt. Die täglich sich erneuernde Erfahrung von der Heilskraft des Werks und der Person Christi gibt dem Gläubigen die Bürgschaft, daß der König des Gottesreiches und der Spender der Erlösung nicht ein Raub des Todes gewesen sein kann; das scheinbare Unterliegen Christi am Kreuz war nicht eine Niederlage und ein Untergang, sondern der Uebergang in eine dem wahren Wesen des Herrn entsprechende Lebenssphäre und Lebensäußerung. Dem Worte der Offenbarung (I, 18): „Ich bin der Erste und der Letzte und der Lebendige. Ich war todt, und siehe, ich bin lebendig von Ewigkeit zu Ewigkeit, und habe die Schlüssel der Hölle und des Todes" — diesem Worte stimmt das Christenherz unbedingt zu. „Wir wissen, daß Christus, nachdem er auferweckt ist von den Todten, nicht mehr stirbt; der Tod hat keine Macht mehr über ihn. Sein Sterben: das war ein für allemal der Sünde gestorben; sein Leben: das ist Leben für Gott". Rom VI, 9—10. Dieses ζῇ τῷ θεῷ ist ein Leben zum Heil und Segen des von ihm gestifteten Reichs der Gläubigen.

Es gilt nämlich die volle Bedeutung der Glaubensaussage von dem lebendigen Herrn unverkümmert festzuhalten.

„Der Herr lebt!" Soll das heißen, daß er hier auf Erden fortlebt, wie alle großen Männer, wie alle ausgezeichneten Wohlthäter der Menschheit, nur etwa in ganz außerordentlichem, einzigem Maaße? Ist damit gesagt, daß sein Andenken, sein Bild, seine Worte, der von ihm angeregte Geist ein lebendiges Stück der Geschichte unseres Geschlechtes geworden ist? — Gewiß lebt Christus auch auf diese Weise unter uns fort. Wer wollte die unermeßlichen Wirkungen leugnen, die von seiner Erscheinung in immer mehr sich erweiternden Kreisen ausgegangen sind? Eine neue Welt, unsere christliche Welt, zählt mit Recht von seiner Geburt ab die Jahre ihres Daseins. Aber nicht bloß in diesem empirischen und geschichtlichen Sinn sagen wir Christen von Christo: „Er, der Herr, lebt!"

„Der Herr lebt!" Bekennen wir damit seine Unsterblichkeit, seine individuelle Fortdauer im Jenseits? Zweifellos ist dieselbe für jeden Christen eine gewisse, unumstößliche Wahrheit. Aber auch diese Wahrheit erschöpft nicht den Inhalt des christlichen Bekenntnisses. Denn von allen Seligen, von jedem begnadigten Sünder, ja von allen nach dem Ebenbilde Gottes geschaffenen Menschenseelen, welche unsere Zeitlichkeit verlassen, hoffen und glauben wir, sie sind im Tode nicht vernichtet worden, sofern sie sich nicht selber vom Quell des Lebens geschieden haben.

„Der Herr lebt!" Das persönliche Fortleben Christi ist für den Gläubigen ein persönliches Fortwirken Christi. Sein Werk ist durch seinen Tod weder vereitelt noch abgeschlossen worden, vielmehr war dieser Tod Bedingung und Grundlage zu einer um so umfassenderen, selbständigen und siegreichen Vollendung seiner Erlöserthätigkeit. Nicht als theologischer Hilfsbegriff. nicht als mythologische Einkleidung einer Idee, nein, als religiöse Glaubensaussage gilt uns das Bekenntniß zum lebendigen verklärten Herrn. Sein Leben ging auf in seinem Beruf, in seinem Leben aber war Gottes Leben gegenwärtig und wirksam, und sein Beruf ist die Verwirklichung des göttlichen Weltzwecks. Wer also in seinem Leben und Wirken den Grund des Friedens gefunden hat, wird dadurch zu der Gewißheit gebracht, daß diese Person unvergänglich lebt und für ihn wirkt[1]). Mehr noch: der Christ lebt der Gewißheit, daß der erhöhte Herr, dessen Heilsthätigkeit nicht mehr an einen bestimmten Raum gebunden ist, ihm näher getreten ist als zur Zeit seines Wirkens auf Erden. Der Hingang des Sohnes zum Vater befähigt ihn erst recht, für seine Brüder zu wirken. „Ich lebe, und ihr sollt auch leben. Ich will euch nicht Waisen lassen, ich komme zu euch. In der Welt habt ihr Drangsal, aber seid getrost, ich habe die Welt überwunden" (Joh. XIV, 18—19; XVI, 33). Diese Worte des johanneischen Christus bringen bereits die selige Erfahrung seiner Gemeinde zum Ausdruck, aus deren Seele sie gesprochen sind. Während der äußerlich Scheidende sich

---

[1]) Herrmann, Der Verkehr der Christen mit Gott im Anschluß an Luther dargestellt. 1. Auflage. Stuttgart 1886. Seite 189—194.

von seinen Jüngern verabschiedet, vernimmt schon der Glaube die trostreiche, friedenspendende, jede Angst der Welt in Sieg und Freude auflösende Verheißung eines ewigen Kommens und Bleibens, einer ungetrübten Lebensgemeinschaft, einer Gegenwart im Geiste und in der Liebe, welche den irdischen Verlust verwandelt in unverlierbaren Gewinn und das Kreuz zum Siegeszeichen und zum Throne der Herrlichkeit verklärt: „Wenn ich erhöht werde von der Erde, so will ich sie alle zu mir ziehen" (Joh. XII, 32).

Solche Worte eröffnen uns das verborgene Heiligthum des Auferstehungsglaubens der ersten Christenheit. Einstimmig, wenn auch unter mannigfaltigen Formen und Ausdrücken, verkündigt die neutestamentliche Literatur den erhöhten Herrn als Ziel der Sehnsucht, als Gegenstand des Glaubens, als Triebkraft des Lebens, als Trost und Hoffnung im Sterben. Dieser Glaube an den lebendigen König des Gottesreiches ist der Grund- und Eckstein der Kirche, welche sich bewußt ist, daß die Pforten der Hölle sie nicht überwältigen werden, weil Er bei ihr ist alle Tage bis an der Welt Ende.

Doch wer vermag es wohl, das Ungeheure zu fassen, daß in diesem Bekenntniß beschlossen liegt: der Gekreuzigte ist der κύριος τῆς δόξης (1. Kor. II, 8; Jak. II, 1)? Wo in diesem Erdendasein alles verloren scheint, wo das Reich des Sichtbaren in Staub zerfällt, wo die Welt hoffnungslos nur Trümmer und Untergang erblickt, ja wo sich dem Sünder durch das Schuldbewußtsein dieses Todesverhängniß zum Strafgericht umkehrt, da ist eine Macht der Liebe gegenwärtig und wirksam, welche alles Leid tröstet, jede Schuld versöhnt, alle Feinde überwindet, oder besser sich dienstbar macht, indem sie Hemmung und Hinderniß zum endgiltigen Siege und zum ewigen Segen umbiegt und verwerthet. „Der Tod ist der Sünden Sold, die Gnadengabe Gottes aber ist ewiges Leben in Christo Jesu unserm Herrn (Röm. VI, 23). Der Tod ist verschlungen in den Sieg. Tod, wo ist dein Stachel? Hölle, wo ist dein Sieg? Gott sei Dank, der uns den Sieg gibt durch unsern Herrn Jesus Christus" (1. Kor. XV, 56—57). Sollen diese Worte nicht durch Gewohnheit abgestumpft, gedankenlos nachgesprochen, sondern als Geist und Leben innerlich nacherfahren werden, so schließen sie

einen Muth in sich, der es mit der ganzen Welt aufnehmen kann: „Ist Gott für uns, wer mag wider uns sein?“ (Röm. VIII, 36).

Wo aber schöpfen wir solchen Muth? Ist diese kühne Zuversicht, dieser heilige Trotz nicht kindischer Wahn oder eitel Selbstüberhebung! „Was bei Menschen unmöglich ist, das ist möglich bei Gott“ (Luk. XVIII, 27; Matth. XIX, 26; Mark. X, 27). Was dem natürlichen Sinn Thorheit ist, das hat Gott denen geoffenbart, welchen er die Gnade verliehen hat, sagen zu dürfen: „Wir haben den Verstand Christi“ (1. Kor. II, 16). In der geschichtlichen Erscheinung und dem persönlichen Lebenswerk Christi gewinnt der Gläubige den Grund zu einem Vertrauen, welches ihn der Vergebung gewiß macht, ihn hinaushebt über Noth und Tod und ihn Theil nehmen läßt an der geistigen Königsherrschaft seines Erlösers. Der Glaubensblick auf den geschichtlichen Christus, der den Mühseligen und Beladenen Ruhe verheißt und bringt, der durch seine Gnade und Treue dem Verlorensten die Gnade und Treue Gottes verbürgt, der durch seinen Leidensgehorsam und seine Todeshingabe alles Uebel und jeden Widerstand der Welt überwand, dieser Glaubensblick ist der Aufblick zum Heil, der einzige Weg zum Leben [1]).

Allein indem wir unser Auge auf den geschichtlichen Christus richten, dürfen wir uns nicht dem Wahn hingeben, als sei der Grund unseres Heilsvertrauens das Wissen um die Ueberlieferung der evangelischen Geschichte, um die historischen Thatsachen des Lebens Jesu. Das hieße das Wesen und die Kraft des evangelischen Heilsglaubens gründlich verkennen! Der lebendige Glaube bleibt niemals an der Vergangenheit haften. Soll die Unmittelbarkeit des religiösen Lebens nicht in Frage gestellt werden, so muß unser Glaube ein Glaube an eine gegenwärtige Größe sein; er hat es nie mit einer Thatsache der Vergangenheit als solcher zu thun, sondern erst dann kann von wirklichem Glauben die Rede sein, wenn diese Thatsache der Vergangenheit zugleich etwas noch Gegenwärtiges ist, was an mir etwas wirkt und wovon ich etwas

[1]) Vergl. Herrmann, Der geschichtliche Christus der Grund unseres Glaubens, — im dritten Heft des laufenden Jahrgangs dieser Zeitschrift oben S. 232 fg.

habe. Man kann sagen: „Christo ist alle Gewalt übergeben, und er hat die Welt erlöst", und dabei so kühl bleiben, als wenn man darüber redet, daß es um zwölf Uhr Mittag ist. Erst wenn jene Sätze sich zu der Aussage wandeln, daß dieser Christus mein Herr sei, der mich erlöset hat, erst dann kann von Glauben die Rede sein. Ohne solche gegenwärtige Offenbarung, gibt es überhaupt kein Christenthum. Denn das Christenthum besteht darin, daß Gott selbst in mein Leben eintritt, und mich seiner und der Gemeinschaft mit ihm gewiß macht, das heißt eben, daß er sich mir offenbart[1]).

Nur in diesem Sinn darf gesagt werden, daß der Glaube an den gegenwärtigen Herrn sich aus dem Vertrauen auf den geschichtlichen Christus entwickelt, daß dieses Vertrauen sich zu jenem Glauben vollendet. Dieselbe Liebe und Hilfe, die ich bei jenem im Evangelium anschaulich und lebendig vor Augen sehe, bewährt sich mir als unmittelbare Heilserfahrung, welche zur Bezeichnung ihres Inhalts und ihres Grundes, keinen bessern Ausdruck zu finden vermag, als das apostolische Losungswort: „Jesus Christus gestern und heute derselbe und in Ewigkeit" (Hebr. XIII, 8).

Nicht ohne Scheu, verehrte Herren, liebe Brüder, habe ich den Versuch gemacht, in den bisherigen Ausführungen, den evangelischen Heilsglauben an unsern erhöhten und verherrlichten Erlöser zu schildern. Ein solches Unternehmen muß gewiß für einen Jeden von uns zur Beschämung gereichen. Indem wir es aussprechen, daß der Glaube bereits in der Gegenwart der unaussprechlichen Gabe der Versöhnung, des Friedens und des ewigen Lebens bewußt und mächtig ist, drängt sich auf unsere Lippen der Gebetswunsch der Jünger: „Herr, stärke uns den Glauben! Herr, ich glaube, hilf meinem Unglauben!" Immer mehr werden wir es inne: „ich achte von mir nicht, daß ich es ergriffen hätte oder vollendet wäre". Nicht als eine fertige, in träger Sicherheit zu genießende Erkenntniß erfahren wir jene evangelische Gewißheit, es gilt vielmehr einen Kampf, den Kampf des Glaubens zu bestehen.

---

1) Haupt, Die Bedeutung der heiligen Schrift für den evangelischen Christen. Bielefeld und Leipzig 1891. S. 27. 47.

Verstehen wir uns wohl. Ich meine hier nicht das gewaltsame Zurückdrängen theoretischer Zweifel und kritischer Bedenken; diese wollen innerlich überwunden, nicht einfach niedergehalten werden; wer dieses vergäße, würde sich durch Unaufrichtigkeit gegen sein eigenes Wissen und Gewissen versündigen und sich um die innere Wahrheit und Gesundheit der Seele bringen. Einen andern Kampf meine ich, einen gewaltigen, einen heiligen. Das Heilsvertrauen auf den himmlisch erhöhten Herrn versetzt prinzipiell den Gläubigen in eine Welt und Lebensordnung, die nicht von unten, sondern von oben ist; der Schwerpunkt seines Daseins ist in das unsichtbare Gottesreich verlegt, sein Bürgerthum ist im Himmel; ist Christus in ihm, ist der Herr, der der Geist ist, derjenige, der Macht über ihn hat, so heißt es beim Leibe: todt um der Sünde willen, beim Geist aber: Leben um der Gerechtigkeit willen: das Alte ist vergangen, eine neue Schöpfuug ist geworden. (Phil. III, 20; Röm. VIII, 10—11; 2. Kor. III, 17; V, 17; Kol. III, 1—4.) Nur wo sich etwas regt von diesem mit Christo in Gott verborgenen Leben, nur wo die Seele Wurzel gefaßt hat in dem Ewigen, nur da ist der Glaube an den aus dem Tod in das Leben siegreich hindurchgedrungenen Herrn, der Glaube an den Auferstandenen vorhanden. Dieser Glaube muß somit sich täglich aufs neue im Verhalten und Wandel des Christen bewähren; — eine sittlich religiöse Lebensarbeit, welche sich nur auf Grund der göttlichen Gnade und Kraft des göttlichen Geistes vollzieht. Einem jeden Christen wird sich mit steigender Klarheit und Stärke die tiefe Bedeutung des paulinischen Wortes erproben: „Es kann keiner Jesum einen Herrn nennen, es sei denn im heiligen Geiste“ (1. Kor. XII, 3).

Wer es Ernst nimmt mit dieser Bewährung des Glaubens, wird nicht versucht sein, den breitgetretenen Weg der herkömmlichen Apologetik einzuschlagen. Er weiß am besten, daß der Glaube an ein ewiges Leben, das Heilsvertrauen auf den Bringer und Bürgen dieses Lebens, keine selbstverständliche Größe ist, die dem natürlichen Menschen — auch nicht dem natürlichen Menschen im Christen — einleuchten müßte; nein, es ist ein täglich neues, immer frisch zu erlebendes Wunder. Nur im lebendigen Zusammen-

hang mit einer die ganze Persönlichkeit umfassenden Glaubenswelt erschließt sich dem Christen die Gewißheit, daß der Herr den Tod zu nichte gemacht und dagegen Leben und Unvergänglichkeit ans Licht gebracht hat durch das Evangelium (2. Tim. I, 10). Wer von der Persönlichkeit Jesu Christi niemals einen Heilseindruck empfangen, wer in Christi Leben und Wirken das Leben und Wirken Gottes nicht verspürt hat, für diesen könnte im besten Fall die Kunde von der Auferstehung des Herrn nur ein Märchen von einem zufälligen beliebigen Naturwunder sein, das Jesu widerfuhr und welches höchstens ein stummes *portentum* für ihn sein könnte. Oder seien wir billig: wir werden es ganz in der Ordnung finden, wenn ein von jeder Berührung mit dem Erlöser fern gebliebener Geist jede Zumuthung zum Bekenntniß des Auferstehungsglaubens rundweg abweist. „Nur der, welcher von der Lebensmacht der Persönlichkeit Jesu ergriffen und überwunden ist, kann zu dem felsenfesten, von keinem Zweifel und Spott erreichbaren Glauben durchdringen: „Ich weiß, daß mein Erlöser lebt!" [1])

Nicht weniger zweckwidrig und unglücklich als das Verfahren der Apologetik ist das von Celsus bis auf die Gegenwart angewandte Argument der Polemik, der Herr habe sich ja nur den Gläubigen geoffenbart, und so fehle ja doch dem Glauben selber die feste Grundlage und die untrügliche Gewißheit. Diese Einwendung geht von völlig falscher Voraussetzung aus: als ob die religiöse Welt des Glaubens ganz einfach die sinnliche, für Jedermann greifbare, der gewöhnlichen Neugier zugängliche Welt sein könnte! als ob die Kirche nicht mit klarem Bewußtsein immer gelehrt hätte, daß der Auferstandene keinem Nichtjünger erschien und ohne Zweifel von mitanwesenden Heiden oder Juden gar nicht wahrgenommen worden wäre! „Nicht allem Volk, sondern den vorerwählten Zeugen" (Apostelgesch. XI, 41) offenbarte sich der Lebendige. Diese Erfahrung der christlichen Gemeinde spricht der johanneische Christus einfach und klar genug aus: „Ihr sollt mich sehen .... Die Welt wird mich nicht mehr sehen" (Joh. XIV, 19). Und wo die natürliche Vernunft kurzsichtig die Einwendung aufwirft:

---

[1]) F. Spitta, Festpredigten. Bonn 1886. S. 81.

„Herr, was ist der Grund, daß du uns erscheinen willst, und nicht der Welt?“ — antwortet Jesus und spricht: „Wenn einer mich liebt, wird er mein Wort halten, und mein Vater wird ihn lieben, und wir werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm machen“ (Joh. XIV, 22—23).

II.

Wenn vielleicht Manchen von Ihnen, verehrte Herren und Brüder, die bisherigen Ausführungen etwas weit ausgeholt schienen, werden Sie sich hoffentlich leicht überzeugen, daß der eingeschlagene Weg der entsprechendste war, sobald Sie sich nun mit mir anschicken, die Folgerungen aus den gewonnenen Ergebnissen abzuleiten. Diese Consequenzen sind sehr leicht zu ziehen; sie müssen aber klar und entschlossen dargelegt werden, widrigenfalls würden wir in Gefahr gerathen, den evangelischen Glaubensbegriff wieder preiszugeben oder doch in bedenklicher Weise zu verdunkeln.

Beruht die Aussage über das Fortleben und Fortwirken Christi auf einer religiösen Gewißheit, so muß sofort erhellen, daß der evangelische Heilsglaube an den Auferstandenen sich nicht auf geschichtlichem Wege erweisen und begründen läßt.

Setzen wir den denkbar günstigsten Fall. Nehmen wir an, es sei möglich, die neutestamentlichen Erzählungen und Zeugnisse von der Auferstehung Jesu ungezwungen und lückenlos zu einem Gesammtbild zusammenzufügen; jede Differenz sei ausgeglichen, alle historischen oder kritischen Schwierigkeiten seien gelöst; die Geschichtlichkeit der Thatsache sei bis ins Einzelne aktenmäßig festgestellt worden; es sei in der That geleistet, was häufig behauptet wird: man habe nämlich dargethan, kein geschichtliches Faktum sei mehr gesichert, wenn die Auferstehung Jesu nicht als historische Thatsache feststehe. Ich frage nun: wäre dieser geschichtlich-empirische Beweis im Stande den christlichen Glauben an den Auferstandenen zu begründen? Es wird wohl Keiner unter uns sein, welcher das Fürwahrhalten des Auferstehungsereignisses mit der evangelischen Ostergewißheit einfach identifizieren würde. Erklären doch unsere Reformatoren mit aller wünschenswerthen Deutlichkeit,

daß der bloßen *fides historica* ein Heilswerth nicht beigelegt werden kann.

Doch Sie werden mir entgegenhalten, die Frage sei nicht richtig gestellt. „Das historische Fürwahrhalten — so werden Manche folgern — ist die Voraussetzuug für das evangelische Heilsvertrauen; zunächst muß der geschichtliche Thatbestand ermittelt und festgestellt werden, dann erbaut sich auf Grund desselben der christliche Heilsglaube. Ist einmal die Historizität der überlieferten Begebenheiten durch unwidersprechliche Zeugnisse erwiesen, so muß allerdings auf die Zustimmung des Verstandes zu den gesicherten Thatsachen auch das Ueberzeugtsein des Herzens und die entsprechende Willensbewegung folgen, aber immerhin kann die *fiducia*, die *fides salvifica* erst dann entstehen, wenn die geschichtliche Grundlage derselben über jeden Zweifel erhaben ist. Somit glauben wir an die Auferstehung Jesu Christi zuvörderst um der evangelischen Berichte willen, und es gilt deßhalb in erster Linie, die Zuverlässigkeit oder, wie man zu sagen pflegt, die Glaubwürdigkeit dieser Berichte, als Basis der christlichen Erkenntniß und des christlichen Lebens, mit allen Mitteln der historischen Wissenschaft festzustellen."

Gewiß eine auf den ersten Blick sehr bestechende Schlußfolgerung! Und doch, wie unevangelisch, wie religiös gefährlich wäre dieses durch die landläufige Apologetik immer wieder empfohlene und angewandte Verfahren!

Das Bedenkliche, das Unprotestantische dieser Methode liegt darin, daß sie den einfachen Christenglauben von der sehr irrthumsfähigen Arbeit der historisch-kritischen Forschung abhängig macht[1]. Täuschen wir uns nicht. Die Vertheidigung der angeblich nothwendigen Grundlagen des Auferstehungsglaubens, die Feststellung des historischen Thatbestandes ist ein Geschäft der Wissenschaft, und dieses Geschäft kann nur durch eine gründliche theologische

[1]) Was neuerdings Haupt von der Stellung des evangelischen Christen zur heiligen Schrift bemerkt hat, findet seine volle Anwendung auf die speziell hier erörterte Frage, vgl. a. a. O. S. 19 f. Zum Folgenden vergleiche auch die vorzügliche Auseinandersetzung Haupt's mit Rösgen, Theol. Stud. und Krit. 1892. Heft II. S. 374 f.

Bildung mit Erfolg erledigt werden. Wie schwierig und verwickelt sind die hierzu unerläßlichen Untersuchungen! Wer kennt nicht die wenigstens scheinbaren Widersprüche und Unklarheiten, welche unsere neutestamentlichen Berichte über die Auferstehung Jesu enthalten? Die Schwierigkeit wird durch die Erwägung noch gesteigert, daß das besondere Problem mit allgemeinen Fragen zusammenhängt, über welche gegenwärtig ein Einverständnis noch nicht erzielt worden ist. Oder ist der Streit über die Verfasser unserer Evangelien und die Zeit ihrer Entstehung endgiltig und zur Befriedigung aller Forscher abgeschlossen? Man wird sich vielleicht auf den Apostel Paulus beschränken und auf 1. Kor. XV sich zurückziehen wollen. Wie aber, wenn der Versuch, diesen Brief auch als unecht zu beweisen, in weiteren Kreisen Anklang fände? Es kommt ja nicht darauf an, daß die große Mehrzahl der Gelehrten von der Echtheit desselben überzeugt ist, sondern darauf, daß die Laien, die Ungelehrten, vor der Thatsache stehen, die Echtheit der Epistel sei angezweifelt und verdächtigt. Was dann? Soll die Gemeinde in das Hin und Her der theologischen Diskussion hineingezogen werden? Soll sie angewiesen werden, abzuwarten und mit ihrer Gewißheit zuzückzuhalten, bis durch die geschichtlichen Untersuchungen ihr die Berechtigung zum Auferstehungsglauben eingeräumt sei? Oder soll ich der Gemeinde zumuthen, auf meine Autorität hin der Richtigkeit meiner wissenschaftlichen Ergebnisse zuzustimmen?

Auf alle diese Fragen kann die Antwort nicht zweifelhaft sein. Wäre man genöthigt, um zum Glauben an den Auferstandenen zu gelangen, sich zunächst in historische Untersuchungen einzulassen, dann müßte man entweder selber gelehrte Forschungen anstellen, oder man würde sich in die Knechtschaft derer begeben, die in der Lage sind, Theologie zu treiben. Vor allem würde auf diese Weise niemals derjenige Grad der Gewißheit und Evidenz erreicht werden, welcher in Noth und Tod den unerschütterlichen Ankergrund der Heilshoffnung bilden könnte. Dann aber muß es einen Weg geben, auf welchem jeder Christ ohne Ausnahme, der Gebildete und der Nichtgebildete, der Theologe und der Laie, zur Gewißheit über diese brennende Frage kommen kann. Ich habe den Versuch

gemacht, diesen Weg zu zeichnen: es ist der Weg der persönlichen Heilserfahrung.

Ist für den Christen der Glaube an den auferstandenen Herrn auf Grund unserer Erfahrung zu einem religiösen Lebensbesitz geworden, so wird vielleicht Mancher in dieser Heilserfahrung den Boden gewinnen, von dem aus einzelne Unklarheiten oder Differenzen der biblischen Berichte ihm lösbar scheinen werden; es werden möglicherweise Schwierigkeiten, über welche er früher nicht hinweg kam, für ihn wenigstens an Bedeutung verlieren; oder er wird sogar die Ergänzung dessen finden, was bei bloß geschichtlicher Betrachtung ihm als offene Frage stehen bleiben würde. Nothwendig aber und allgemein wird dieser Ausgang keineswegs sein; vielmehr wird sich der Christ zu hüten haben, von seiner erfahrungsmäßig gewonnenen Heilserkenntniß aus die Geschichte nun zu meistern, den exegetischen Thatbestand zurechtzulegen, die nicht zusammenstimmenden Data zu beugen. Doch diese Gefahr wird gerade in dem Maaße für ihn schwinden, als er in der Glaubensüberzeugung von dem Auferstandenen fester und tiefer eingewurzelt ist; ja er wird sich zum historisch-kritischen Material innerlich so frei verhalten, daß er getrost und herzhaft das hohe und nothwendige Geschäft der geschichtlichen Forschung und der biblisch-theologischen Untersuchung in Angriff nehmen wird. „Es ist eine anbetungswürdige Führung Gottes, daß er durch die Entwicklung der biblischen Kritik uns alle falschen Krücken mit Gewalt wegnimmt, mit denen wir unsern Glauben stützen wollen, und uns nur den einen königlichen Weg freiläßt, nämlich den der Glaubenserfahrung . . . Wenn jemand, der schwimmen lernen soll, zuerst von der tragenden Angel losgelassen wird, so ist es ihm, als müßte er unfehlbar nun versinken und ertrinken. Aber der Meister, der ihn lehrt, weiß was er thut und wann er es zu thun hat. Aehnlich ist es auch uns oft zu Sinn, wenn die Stützen unter uns fortgezogen werden, auf die wir bisher . . . unser ganzes Christenthum gebaut meinten. Auch wir haben das Gefühl, als müßten wir dabei versinken und ertrinken. Und doch gilt auch hier in seiner Weise das große Wort: ob der irdische Bau dieser Hülle zerbrochen wird, so haben wir einen Bau, von Gott gebaut.

Die Gotteskraft die von dem Evangelium ausgeht, die ist stärker und stützt besser" [1]).

Was von der historischen Kritik bemerkt wurde, das gilt auch von der Dogmatik. Keine dogmatische Theorie hat die Kraft, den Heilsglauben an den auferstandenen Herrn zu begründen; keine ist im Stande, ihn zu zerstreuen. Die Begründung dieses Satzes halte ich nach Gesagtem für überflüssig.

Einen wesentlichen Dienst vermögen indessen Geschichte und Dogmatik dem evangelischen Glauben zu leisten [2]). Sie können und sollen demselben helfen, sich auf sein eigenthümliches Gebiet zu konzentriren und sich in seinem reinen Gehalt und seinem vollen Wesen zu erfassen. Vor allem werden jene Disziplinen uns lehren, die christliche Offenbarungswahrheit, aus welcher der Glaube seine Nahrung schöpft, zu unterscheiden und abzusondern von den Hilfsbegriffen und Erklärungsversuchen, welche Kirche und Schule zur Verdeutlichung jener Offenbarungswahrheit aufgestellt haben.

Eine solche Scheidung zwischen den wesentlichen Glaubensaussagen und den abgeleiteten theologischen Formulirungen ist durch das Interesse der christlichen Gewißheit durchaus geboten. Der Nerv des evangelischen Heilsglaubens an die Auferstehung Jesu Christi liegt einzig und allein in dem herzlichen Vertrauen auf den lebendigen und erhöhten Herrn und auf dessen Fortwirken zum Segen und Siege seines Reiches. Wie diese Heilsthätigkeit Christi zur Geltung kommt, wie sie sich dem Rathschluß Gottes gemäß durchführt, darüber vermag der Glaube ebenso wenig ein Urtheil abzugeben, als er im Stande ist, den Gang der göttlichen Vorsehung und das Walten seines Geistes mit den Mitteln des theoretischen Welterkennens zu erklären (Joh. III, 8).

Ebenso unmöglich ist es uns, von der Seinsweise des verklärten Christus irgend welche naturgeschichtliche Beschreibung zu geben, welche sich auf Grund göttlicher Offenbarung als heils-

---

[1]) Haupt, Die Bedeutung der heiligen Schrift für den evangelischen Christen. Bielefeld und Leipzig 1891. Seite 48.

[2]) Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte. I² (1888). S. 73—76 (Anmerkung).

nothwendige Wahrheit dem evangelischen Glauben innerlich bewähren müßte. Vor der Versuchung, das Reich der religiösen Erfahrung auf wissenschaftlichem Wege in die Welt der Sinne aufzulösen und den Glauben in Schauen zu verwandeln, hat uns Gott selber in Gnaden bewahrt. Wir dürfen es gewiß als eine göttliche Fügung preisen, daß uns im Neuen Testament der einmüthige Glaube an den Auferstandenen in verschiedenartiger Formulirung und unter manchfachen Bildern bezeugt wird. Der historischen Kritik und der biblischen Theologie fällt die Aufgabe zu, das Vorstellungsmaterial und die Begriffswelt zu analysiren, welche dem urchristlichen Glauben zur nothwendigen, wenn auch zeitgeschichtlich bedingten Hülle gedient haben und dienen mußten. Diese Hilfsbegriffe dürfen wir aber nicht kanonisiren und als bindendes Glaubensgesetz der heutigen Gemeinde aufzwingen: ein Verfahren, welches schon dadurch ausgeschlossen ist, daß die in unsern neutestamentlichen Urkunden enthaltenen Anschauungen sich nicht zu einem einheitlichen Ganzen zusammenfügen lassen. Oder soll ich beispielsweise daran erinnern, daß nach der ältesten Ueberlieferung Auferstehung und Himmelfahrt Christi nur zwei verschiedene Ausdrücke zur Bezeichnung derselben Thatsache sind, während die spätere Tradition diese Thatsache in zwei durch 40 Tage getrennte Vorgänge zerlegt? Wer wüßte nicht, daß das paulinische Bild des Herrn, der der Geist ist, nicht ohne weiteres mit den evangelischen Berichten zusammenfällt, welche selber wieder verschiedene Strömungen oder Wandelungen der Tradition verrathen? Wohl sind mir die zahlreichen Versuche bekannt, welche man unternommen hat, um den vielgestaltigen Reichthum der urchristlichen Glaubensgedanken in eine Formel zu zwingen. Aber seien wir offen und klar. Wo ist mehr Achtung vor dem Schriftzeugnis, bei denen, die ehrlich und gründlich den Thatbestand ermitteln und die lebensvolle, jeder gewaltsamen Vereinerleiung spottende Mannigfaltigkeit der neutestamentlichen Geisteserzeugnisse schildern, oder bei denen, die durch allerlei Mittelchen den Texten Gewalt anthun, um mit Mühe und Noth eine *Concordia discors* herzustellen, welche die Probleme nicht löst, sondern verhüllt oder unterschlägt?

Die gleiche Selbstbescheidung haben wir gegenüber den Auf-

erstehungsberichten zu üben. Die besonnene und streng objective Geschichtsforschung wird den Auferstehungsglauben der Jüngergemeinde voll und ganz anerkennen, sie wird aber niemals weiter kommen, als zur Constatirung der Erscheinungen Christi, in geringerer oder größerer Zahl, im Jüngerkreise oder an einzelne Zeugen. Die Frage nach dem Wie dieser Erscheinungen ist, auf Grund der vorhandenen Zeugnisse, ohne Zuhilfenahme fremdartiger Hypothesen, unlösbar. Weder der unbedingte Anhänger der buchstäblich gefaßten evangelischen Ueberlieferungen, noch der entschlossenste Vertreter der Visionshypothese, noch der gewandteste Verfechter der zahllosen Vermittelungsversuche haben bis auf den heutigen Tag eine Erklärung finden können, welche allen Seiten des Problems gerecht würde, so daß die psychologischen und die historischen Untersuchungen ohne Rest aufgehen könnten. Dieser unanfechtbare Thatbestand wird denjenigen nicht beunruhigen, welcher das verklärte Leben und das geistige Fortwirken Christi als die allein wesentliche, der evangelischen Heilserfahrung stets zugängliche Offenbarungswahrheit anerkennt. Die Gewißheit, daß der Herr als das erhöhte Haupt seines Reiches lebt und wirkt, ist eine durch die Gotteskraft des Evangeliums geweckte und stets neu erzeugte Glaubensthat. Auch die ersten Zeugen wurden durch eine That Gottes zu dieser Gewißheit aus der Nacht ihrer Ohnmacht und Verzweiflung hinübergerettet: sie wurden wiedergeboren zu einer lebendigen Hoffnung. (1. Petr. I, 3.) Welcherlei Art diese Gottesthat gewesen, ist das Geheimnis der göttlichen Weltregierung, der alle Mittel dienstbar sind, um die von dem Allmächtigen beabsichtigten Wirkungen hervorzubringen. Auf diesem Boden müssen wir es fest und klar aussprechen: religiös hat der Anhänger der Tradition, der die Wiederbelebung des irdischen Leibes Christi annimmt, vor demjenigen nichts voraus, welcher die Jünger auf dem Wege rein innerer Vorgänge zur Ueberzeugung von dem verklärten Leben des Herrn gelangen läßt. Es können sich beide mit derselben Aufrichtigkeit und Innigkeit in dem, durch keine naturwissenschaftliche oder historische Erklärung bedingten religiösen Glauben begegnen:

„Ich sag' es jedem, daß Er lebt
Und auferstanden ist,
Daß Er in unsrer Mitte schwebt
Und ewig bei uns ist."

„Ich sag' es jedem, daß er lebt!" — Das ist der Grundton der Osterbotschaft, und es ist der unvergleichlich hohe Vorzug des Geistlichen, daß er in seiner gesammten Thätigkeit die Kunde von dem Lebensfürsten zur Geltung bringen darf. Es steht mir nicht zu, verehrte Herren, liebe Brüder, die unerschöpfliche Fülle religiöser und sittlicher Motive aufzuführen, über welche die praktische Verwerthung und Verkündigung des Osterglaubens verfügt. Welche Zugkraft derselben stets innewohnt, bewährt sich aus den unaussprechlichen Segnungen, die sie spendet, aus der gehobenen Stimmung der feierernden Gemeinde, die unsere Gotteshäuser füllt; es zeugen davon die christlichen Kranken- und Sterbebetten, die Gräber unserer Lieben, alle geweihten Stätten, wo das stille Beten oder der herzbewegende Gesang unserer Osterlieder Leid und Klage ausklingen lassen in die Gewißheit: Jesus, meine Zuversicht und mein Heiland, ist im Leben. Wo solche Saiten angeschlagen werden, wo aus gottgewirkter Erfahrung das Zeugniß vom Auferstandenen durch den Geist Gottes in die Herzen getragen wird, da offenbart sich immer wieder der Zauber des Osterevangeliums, das uns anheimelt wie ein Gruß aus dem Vaterhaus und den dunkelsten Pfad irdischer Wallfahrt mit dem Morgenglanz der Ewigkeit bestrahlt. „Brannte uns nicht das Herz in uns, wie er zu uns redete unterwegs?" das ist immer und immer wieder die Erfahrung der Gemeinde, wenn die Gestalt des Auferstandenen an sie herantritt und sie sein Segenswort vernimmt: „Friede sei mit Euch!" Da ist Kraft und Trost, da ist Erbauung.

Warum muß solche Erbauung, solch erquickender Ostersegen — ach wie oft — in unsern dicht angefüllten Kirchen, wo das Amt, das die Versöhnung predigt, seine um so verantwortungsvollere Pflicht zu erfüllen hat, gestört und verkümmert werden?[1])

[1]) Vgl. Gottschick, Die Kirchlichkeit der sogen. kirchlichen Theologie. Freiburg i. B. 1890. S. 89—90.

Wie mancher Prediger bringt sich und seine Zuhörer um die Frucht, welche seine Thätigkeit am Jubeltage der Christenheit schaffen könnte! Statt aus dem Vollen, d. h. aus dem lebendigen Quell des Evangeliums zu schöpfen, wendet er sich zu den löcherichten, ausgetrockneten Brunnen menschlichen Aberwitzes. Der Eine läßt sich, durch einen Kampf mit theoretischen Zweifeln, in historische oder gar naturwissenschaftliche Untersuchungen herüberlocken. Der Andere verirrt sich in das Gebiet theosophischer Phantasieen über die Beschaffenheit des Auferstehungsleibes, bei welchen dem nüchternen Christen der Athem ausgehen und der Verstand stille stehen muß. Dieser treibt Kritik und polemisirt gegen die bornirte Orthodoxie, welche in unserm aufgeklärten Zeitalter von der Wiederbelebung eines Leichnams das Heil der Welt erwartet. Oder wären solche Beispiele reine Erdichtung? Ist es nicht Thatsache, daß oft die besten, die eindringlichsten Predigten durch solche Unarten — das Wort ist nicht zu hart — ich sage nicht verunziert (das wäre noch das Geringste) aber in ihrer Wirkung gelähmt werden? Wir haben oft genug ernste, fromme Laien darüber klagen hören, daß in diesem Stück hüben und drüben und in der Mitte vielfach gesündigt wird. Hier sitzt ein altes Mütterchen, voll Sehnsucht nach geistlichem Trost und innerer Stärkung; in der Leidensschule bewährt, lebt sie nur in der zuversichtlichen Hoffnung, bald daheim zu sein bei dem Herrn, wo sie ihre Lieben unverlierbar wieder finden wird: und nun hört sie frostige Auseinandersetzungen über die Unverbrüchlichkeit der Naturgesetze, aus denen sie angewiesen ist, den Schluß zu ziehen, daß es mit der Auferstehung nichts ist und daß das Wiedersehen im Jenseits in das Reich der kindischen Wahnvorstellungen gehört. „Wer einen von diesen Kleinen die an mich glauben, ärgert, dem wäre es besser, es würde ihm ein Mühlstein um den Hals gehängt, und er würde in die Tiefe des Meeres versenkt." (Matth. XVIII, 6.) Dort ist ein gebildeter Mann durch die Weihe des Festtages, durch den still wirkenden Segen des Beispiels, durch die Macht des christlichen Gemeindelebens am Ostersonntag in die Kirche angezogen worden; er hat wohl einen Eindruck von der selbstlosen hingebenden Liebe Christi, welcher sich als der Helfer und Freund in der Noth und dem

Kampf des Lebens zu erweisen vermag, aber er steht den evangelischen Berichten ablehnend gegenüber und weiß mit denselben innerlich nichts anzufangen: und nun vernimmt er, daß nur der böse Wille die leibliche Auferstehung Jesu leugnen kann, und daß die Verstockung gegen eine so sonnenklare Thatsache nur strafwürdiger Unglaube ist. Wird ihn nicht die offenbare Ungerechtigkeit dieses Vorwurfs verletzen? Ist es zu verwundern, daß er sich von einer Kirche abwendet, die den inneren Wahrheitssinn so stark auf die Probe stellt? Fällt der lieblos oder voreilig Richtende nicht unter das apostolische Strafwort: „Eurethalben wird Gottes Name gelästert unter den Heiden (Röm. II, 26)?"

Wie ist es möglich, diesen Gefahren und Versuchungen zu entgehen? Wie wird die praktische Verwerthung und Verkündigung des Osterevangeliums vor dem Verhängniß einer kraftlosen und ungerechten Apologetik oder einer lieblosen und verletzenden Polemik geschützt sein? Nur durch eine intensive Vertiefung in den religiösen Gehalt, in den genuin christlichen Mittelpunkt des Auferstehungsglaubens. Es gilt, den evangelischen Kern der persönlichen Heilserfahrung von dem Leben und Wirken des verklärten Herrn freizustellen von der Schale der zeitlich bedingten geschichtlichen Hilfsvorstellungen. Religiöses Leben, exegetischer Takt, historisches Verständniß, biblisch-theologische Bildung sind die zu dieser Aufgabe erforderlichen Bedingungen; nur ein wissenschaftlich geschulter und zugleich im Glaubensleben der christlichen Gemeinde festgewurzelter Geist ist dieser durch das Interesse der Kirche dringend gebotenen Arbeit gewachsen. Ein Solcher wird die Scheidung vollziehen können: die christlichen Glaubensaussagen in das Heiligthum der Gemeinde, die wissenschaftlichen Erklärungsversuche in die Sprech- und Hörsäle der Schule! Hier mögen im Streit der Meinungen die Geister aufeinander platzen; dort herrsche kein anderes Gefühl als Loben und Danken, keine andere Stimmung als die anbetende Feier der durch die Gemeinschaft des Glaubens geeinten Gemüther!

Verehrte Herren, liebe Brüder! Die Einheit, welcher ich das Wort rede, ist nicht eine durch kirchenpolitische Compromisse und diplomatische Parteirücksichten hergestellte Scheinversöhnung. Nein,

sie ist eine durch keinen Zwist der theologischen Richtungen berührte Eintracht des Geistes und Lebens, nicht durch Mattherzigkeit oder Indifferenz erzeugt, sondern aus dem Glauben und der Liebe geboren, frei durch ihr Gebundensein an das Evangelium Jesu Christi, stark durch ihre Unabhängigkeit von Menschengunst und Menschenfurcht.

Der Herr der Kirche schenke uns die Gnade, in dieser den evangelischen Christen allein geziemenden Eintracht zu wachsen und zu erstarken! Dann werden auch unsere christlichen Feste ihren vollen Segen stiften und ihre ganze Herrlichkeit entfalten; dann wird sich an jedem derselben das Wort bewähren, das recht eigentlich die Osterlosung bildet und für die Kirche bereits mehr als eine Verheißung ist: „Alles was aus Gott geboren ist, überwindet die Welt; und dies ist der Sieg, der die Welt überwunden hat: unser Glaube!" (1. Joh. V, 4).

Die messianische Hoffnung im Psalter[1].

Von

Prof. D. Bernhard Stade

zu Gießen.

Das Thema, für welches ich mir heute Ihre Aufmerksamkeit erbitte, habe ich nicht formulirt: „über die messianischen Weissagungen in den Psalmen", sondern „über die messianische Hoffnung im Psalter". Das ist mit Vorbedacht geschehen, denn es ergeben sich, je nachdem man die eine oder die andere Fragestellung wählt, völlig verschiedene Betrachtungsweisen. Seit den Zeiten der Entstehung der Kirche erblickt man in zahlreichen Stellen der Psalmen Weissagungen auf den Heiland und die Kirche. Es ist auch das ein Erbe aus dem Judenthum. Aus nicht wenigen Stellen des N. T. gewinnen wir die Ueberzeugung, daß bestimmte Psalmenstellen von dem zeitgenössischen Judenthum auf den Messias gedeutet worden sind, wie denn der Heiland selbst in seiner Abfertigung der Pharisäer Matth. 22,41 ff. von der Voraussetzung ausgeht, daß Ps. 110 eine Weissagung Davids auf den Messias ist. Diese messianische Deutung der Psalmen nun, welche die entstehende Kirche von dem zeitgenössischen Judenthum übernommen hat, haben die rabbinischen Gelehrten des Mittelalters aufgegeben, während die christliche Exegese in den Bahnen der vom N. T. befolgten und verbürgten Betrachtungsweise verblieben ist. So bildete sich zunächst ein Widerspruch zwischen christlicher und jüdischer Psalmenauslegung. Sobald sich jedoch in Folge der Reformation und im Zusammenhange mit den dogmatischen Thesen

---

[1]) Vortrag, gehalten auf der Provinzialconferenz der evangelischen Geistlichen Oberhessens am 2. August 1892.

von der sufficientia und perspicuitas der heiligen Schrift eine exegetische Behandlung ausbildete, welche auf Ermittelung des Wortsinnes und Gewinnung der Gedanken der biblischen Schriftsteller in ihrer historischen Bedingtheit abzielt, mußte der Widerspruch in die christliche Auslegung selbst eindringen. Denn es wurde jetzt zweifelhaft, ob jene Stellen wirklich von ihren Verfassern als eine Weissagung auf den künftigen Messias gemeint worden seien. Es wurde sichtbar, daß zum Mindesten viele der Stellen, welche herkömmlicher Weise aus den Psalmen dem Schriftbeweis zugerechnet worden waren, nur unter der Voraussetzung der Beweiskraft der jüdisch-allegorischen Methode auf den Messias und die Kirche bezogen werden konnten.

Die allegorische Auslegung der heiligen Schrift, welche zu Jesu und der n. t. Schriftsteller Zeiten unbestritten galt, unterscheidet nicht zwischen der deutlich ausgesprochenen Bezugnahme eines Schriftstellers auf Personen und Dinge und der Möglichkeit, eine vorgefundene Aeußerung darauf zu deuten und anzuwenden. Beides ist für unser Denken etwas völlig verschiedenes. Durch ein geistreiches Gedankenspiel finden bei der allegorischen Deutung Stellen eine Beziehung auf Dinge, an welche der Verfasser nicht gedacht hat und vielleicht nicht einmal denken konnte. Das Aufspüren einer solchen Beziehung würden wir vielleicht als eine geschickte und erbauliche Anwendung und Umbiegung eines älteren Gedankens bezeichnen. Für die n. t. Schriftsteller aber schafft es vollwerthige, von Jedermann anerkannte Beweise. Diese Anerkennung schwand nunmehr oder wurde doch zweifelhaft.

Seitdem geht durch die christliche Exegese ein Streit um diese Stellen. Während die einen anerkennen, daß in der n. t. und altkirchlichen Deutung derselben eine Anschauung vorliegt, welche durch die Zeitverhältnisse gegeben, aber für uns Spätere nicht verbindlich ist, und Aeußerungen Jesu, wie die über Ps. 110, aus seiner menschlichen Entwickelung ableiten und erklären, suchen die anderen, dies aber von Fall zu Fall und nicht ohne Abstriche, die alte Deutung als zu Recht bestehend nachzuweisen. Daneben aber findet sich jene Art der theologischen Vermittelung, für welche es charakteristisch ist, daß man die Sache selbst aufgibt und sich

bei einem Surrogate beruhigt, und welche in dem Zeitalter der Surrogate, in dem wir leben, begreiflicher Weise viel Glück gemacht hat. Es ist die typisch-messianische Deutung. Dabei wird nicht mehr darauf bestanden, diese Stellen unter den Gesichtspunkt der Weissagung zu rücken. Das aber ist doch die Hauptsache. Nur daß sie irgendwie auf den Heiland anwendbar seien, wird behauptet. Daß dies aber weiter nichts ist, als eine mit dem Verdacht des Irrthums behaftete subjective Beziehung, auf die der Urheber noch dazu nur durch die sauere Nothwendigkeit der Vermittelung gerathen ist, verdeckt das Schlagwort eben so völlig, wie den Umstand, daß man damit darauf verzichtet hat, die Stelle als Beweis zu benutzen.

So ist ein sehr unerquicklicher Zustand eingetreten. Wer die gebrauchtesten Commentare zu den Psalmen benutzt, wird den Eindruck erhalten, daß die Vertreter der altkirchlichen Deutung zum mindesten den Schein erwecken, als bedürfe es einer besonderen, in anderen Wissenschaften nicht gültigen und nicht einmal angewandten Methode, um die Ansprüche der Kirche zu erhärten. Das aber ist besonders verhängnißvoll, denn man wird von da ganz unwillkürlich zu dem Schlusse gedrängt, daß es mit diesen Ansprüchen nicht zum Besten bestellt sei. Die sogenannten historisch-kritischen Theologen aber sehen das hier gegebene Problem gewöhnlich nur in der Gestalt, daß es gelte, das Recht der altkirchlichen Deutung nachzuprüfen. Sie nehmen diese Prüfung mit den Mitteln moderner Exegese vor und finden, wie zu erwarten, daß die altkirchliche Deutung nicht zu rechtfertigen sei. Man erhält bei der Lectüre historisch-kritischer Commentare zu den Psalmen nur zu leicht den Eindruck, als befinde sich die kirchliche Deutung auf einem von Niederlage zu Niederlage führenden Rückzugsgefechte, wo nicht gar, daß messianische Beziehungen im Psalter überhaupt nicht vorhanden seien.

Dieser wenig erquickliche Zustand legt die Frage nahe, ob man auch das Problem richtig gestellt hat, und ob nicht vielleicht die unbefriedigende Antwort auf eine ungeschickte Fragestellung zurückzuführen ist. Dazu drängen sich auch noch von anderer Seite her Zweifel an ihrer Richtigkeit auf.

Für die Zeitgenossen Jesu ist der messianische Gedanke doch wohl mehr als die exegetische Ueberzeugung davon, daß bestimmte a. t. Stellen den künftigen Messias oder König des Gottesreiches weissagen. Und es ist doch nicht das zunächstliegende, die Psalmen unter dem Gesichtspunkte der Weissagung zu betrachten.

Für Jesu Zeitgenossen bedeutet der messianische Gedanke einen Glauben und eine Hoffnung, die das jüdische Volk unter der Last der Weltlage aufrecht erhält, und der gesammten Frömmigkeit ihr charakteristisches Gepräge aufdrückt. Er bedeutet die feste Zuversicht, daß Gott in aller Kürze auf den Wolken des Himmels erscheinen, die Völker richten, die gestörte moralische Weltordnung wiederherstellen, aller nationalen und socialen Noth ein Ende bereiten und ein neues Weltalter heraufführen werde, in welchem der Wille Gottes herrschen wird und die Schicksale der Nation wie des Einzelnen sich in Harmonie mit den Postulaten des Glaubens an den allmächtigen und gerechten Gott befinden. Die Nation wie der Einzelne werden den Lohn ihrer Gesetzestreue empfangen, das mit Schmach und Schimpf von den Heiden beladene Volk Gottes wird über die Heiden herrschen und in dem durch Gottes Gnade wunderbar gesegneten heiligen Lande eine Fülle irdischer Güter genießen. Der Glaube, daß dieses im Himmel vorbereitete Reich Gottes in Bälde auf Erden erscheinen werde, erhält das Volk geduldig unter dem Joche des Gesetzes. Er macht es ihm möglich, den Conflict seines Glaubens mit der Wirklichkeit der Dinge zu ertragen. Die Erwartung einer baldigen Weltkatastrophe, welche alle Verhältnisse auf einen neuen Fuß stellen und die vermißte genaue Vergeltung des menschlichen Thuns bringen wird, beherrscht das religiöse Interesse völlig und giebt der Frömmigkeit jener Zeiten ihre charakteristische jenseitige Stimmung. Die Bitte der Zebedäisöhne mag das erläutern.

Ebensowenig ist es das Naturgemäße, in einer Psalmenstelle eine Weissagung zu finden. Freilich können die Psalmen als Theil der heiligen Schrift nach jüdischer Auffassung sowohl unter dem Gesichtspunkte der Weissagung als des Gesetzes betrachtet werden. Allein es ist nicht das zunächst Liegende. Zunächst sind sie nach ihrer Eigenart religiöse Lieder, und zwar, was meist,

wenn es nicht ganz außer Ansatz bleibt, nicht genügend beachtet wird, Lieder, welche im täglichen Cult des zweiten Tempels von den Sängerleviten vorgetragen worden sind. Sonach sind die Psalmen zweifellos auch unter den Gesichtspunkt zu rücken, daß sie den Glauben der jüdischen Gemeinde zum Ausdruck bringen, oder, um modern zu reden, ein Bekenntniß derselben vorstellen. In ihnen antwortet die Gemeinde auf die Forderungen, welche Gott im Gesetze erhoben hat, und bekennt sich zu seinen Verheißungen. Sie sind ein uns aus der Gemeinde entgegenschallender Wiederhall von Gesetz und Propheten. Auf Gottes „du sollst" antwortet sie „Herr ich will, Herr ich habe Lust an deinen Geboten", auf Gottes Verheißungen „Herr ich harre dein". Wie wir unsere Gesangbücher dazu benutzen können, um festzustellen, was von den Gedanken der officiellen kirchlichen Dogmatik und Ethik als religiöses Motiv im Gemeindeglauben wirksam geworden ist, so können wir auch die Psalmen als ein Zeugniß für den Glauben und die Hoffnungen der jüdischen Gemeinde ansehen.

.Dann ist aber nicht zu fragen, ist in dieser oder jener Psalmenstelle eine Weissagung auf den Messias zu finden, sondern: kommt im Psalter, in welchem die Gemeinde ihren Glauben bekennt, die Zuversicht zum Ausdrucke, daß sie vor einer Weltkatastrophe steht, welche das von den Propheten geweissagte Gottesreich heraufführt?

Diese Fragestellung empfiehlt sich nun auch aus anderen Gründen. Wir vermeiden zunächst bei ihr eine fehlerhafte Einschränkung des Begriffes des messianischen Gedankens. Denn vom Standpunkte des N. T. aus, und ein anderer kann füglich hier nicht gelten, ist die messianische Hoffnung eben die Hoffnung auf das Gottesreich und nicht blos die Erwartung des Messias. Diese ist nur ein Stück, wiewohl im N. T. das wichtigste, aus jener. Ob eine Stelle messianisch ist, kann sich immer nur danach bemessen, ob sie Bezug auf das Gottesreich nimmt. Es wäre viel unnützer Streit über den Sinn a. t. Stellen erspart geblieben, wenn die Ausleger diesem doch eigentlich selbstverständlichen Satze immer gebührend Rechnung getragen hätten.

Wir ermöglichen ferner bei dieser Fragestellung eine Be-

antwortung, welche dem Streite völlig entrückt ist, der sonst zur Zeit in der Psalmenauslegung herrscht. Das ist um so erwünschter, als die beiden Hauptdifferenzen, welche die Ausleger trennen, gerade in der Gegenwart wieder stärker hervorzutreten beginnen. Gegenüber der These der älterer Kritiker, daß in dem Psalter religiöse Lieder gesammelt seien, welche sich über die ganze Geschichte Israels seit David, wie über die Perioden des Exiles und des Judenthums erstrecken, ist durch Ed. Reuß und J. Wellhausen die andere geltend gemacht worden, daß wir im Psalter zunächst ein Erzeugniß der nachexilischen Frömmigkeit zu sehen haben. Und seit R. Smend's Aufsatz „über das Ich in den Psalmen"[1]) und T. K. Cheyne's gediegenen Arbeiten[2]) wird wieder lebhafter, wiewohl, wie mir scheint, nicht immer glücklich und sachverständig, darüber gestritten, ob die Psalmen in herkömmlicher Weise als ein Ausdruck individueller Frömmigkeit anzusehen, oder mit Ed. Reuß und J. Olshausen für Lieder zu halten sind, welche den Gemeindeglauben zum Ausdruck bringen wollen. Bei unserer Formulirung der Frage kann der Austrag dieser beiden Streitpunkte für die zu gewinnende Antwort nicht in Betracht kommen. Wir werden alle Psalmen als Ausdruck des Gemeindeglaubens betrachten dürfen, wenn es feststeht, daß sie im öffentlichen Gottesdienst gebraucht worden sind, auch wenn sich, was mir freilich nicht wahrscheinlich vorkommt, herausstellen sollte, daß einzelne oder viele aus dem israelitischen Alterthume stammen und individuelle Frömmigkeit zum Ausdrucke bringen. Denn hat die jüdische Gemeinde diese Lieder durch ihre Sängerleviten im Gottesdienste vortragen lassen, so hat sie darin den Ausdruck auch ihres Glaubens gefunden, sich angeeignet, was ältere Dichter für sich gesungen hatten. Nicht nur diejenigen Psalmen, welche ausgesprochenermaaßen vom Volke Israel handeln, nicht nur die, in denen die Frommen als eine Mehrzahl und Genossenschaft auftreten, auch diejenigen, in welchen scheinbar ein Individuum spricht, werden auf die Gemeinde zu deuten sein.

---

[1]) Zeitschr. f. alt. Wiss. 1888, S. 49ff.

[2]) The book of Psalms or the praises of Israel. London 1888. The origin and religious contents of the Psalter. London 1891.

Formulirt man die Frage so, so ist sie dahin zu beantworten, daß die Frömmigkeit, welche in den Psalmen zum Ausdrucke kommt, genau so ihr charakteristisches Gepräge von der messianischen Hoffnung erhält, wie die Frömmigkeit der neutestamentlichen Zeit. Sie trägt recht eigentlich den Glauben an Gott und seine Weltregierung, sie verbürgt der Gemeinde ihren welthistorischen Beruf, sie ist der Stecken und Stab der Gemeinde auf ihrer Wanderung durch die Geschichte. In ihrer tiefen Noth schreit sie zu ihrem Gott, daß er seine Verheißungen wahr machen und zum Weltgericht erscheinen möge. Das dem Vergeltungsglauben hohnsprechende Glück der Heiden und Gottlosen erträgt sie in der zuversichtlichen Erwartung dieses. Der einzigartigen Größe ihres Gottes wird sie sich bewußt, indem sie sich besinnt, daß vor ihm dereinst sich alle Kniee beugen sollen. Daher erscheint der messianische Glaube nahezu regelmäßig im liturgischen Lobpreise Gottes. Die Lebhaftigkeit und Kraft des messianischen Glaubens, wie daß man die Katastrophe des Weltgerichtes als vor der Thüre stehend empfindet, lernen wir daraus kennen, daß alles zeitliche Leid als jene letzte Prüfung angesehen wird, welche dem Umschwung der Weltgeschichte vorangehen und die Verherrlichung Israels vermitteln wird. Daher schlägt die Stimmung so oft aus der Klage auf's jäheste um zum Jubel über die erfahrene Rettung. Ja nicht wenig Psalmen versetzen sich geradezu in die Zeit des angebrochenen Reiches, schildern seine Güter oder die Ereignisse, durch welche es heraufgeführt wird. Aus der Geschichte des messianischen Glaubens erklärt es sich, daß die Figur des messianischen Königs noch nicht wie in der n. t. Zeit beherrschend in der Mitte der Erwartungen steht. Doch kommt die Erwartung des messianischen Königs mehrfach auf das Bestimmteste zum Ausdrucke.

Wenn ich mich nun dazu anschicke, diese Sätze an der Hand einzelner Psalmen zu erhärten, so muß ich wohl in Anbetracht der mir zur Verfügung stehenden Zeit, darauf verzichten, Ihnen das gesammte Material vorzulegen. Ich werde mich damit begnügen müssen, aber wohl auch können, Ihnen nur solche Psalmen in das Gedächtniß zu rufen, welche meine Behauptungen besonders deutlich belegen, und das übrige Beweismaterial nur anzudeuten.

Dabei werden die Psalmen gruppenweise vorzuführen sein, ein Verfahren, das überhaupt bei jeder Erklärung von Einzelliedern einer größeren Sammlung geboten erscheint und Aufklärung verspricht. Dann aber wird, da es sich um das Fortleben prophetischer Gedanken im Gemeindeglauben handelt, die Prophetie zur Erklärung ständig heranzuziehen sein. Namentlich wird man sich von einem Vergleich der jüngeren reproducirenden Prophetie Aufklärung versprechen dürfen. Sie ist ja auch ein Wiederhall älterer prophetischer Gedanken. Und wie vieles in ihr nur durch eine Vergleichung der Psalmen in das richtige Licht zu rücken ist, so verbreitet sie hinwiederum reiches Licht über die Psalmen. Ich werde die gruppenweise Anordnung der Psalmen und die Herbeiziehung der Prophetie nicht weiter zu rechtfertigen haben. Daß beides nützlich ist, haben ja Cheyne's Arbeiten gezeigt. Nur das sei noch kurz gesagt, daß ich mich bei den prophetischen Parallelen auf das Nächstliegende beschränken werde.

Ich beginne mit einer Gruppe von Psalmen, in welchen der messianische Glaube sich in Gestalt einer an Gott gerichteten Bitte oder des Wunsches äußert, daß Gott endlich zum Gerichte erscheinen und der Noth seiner Frommen ein Ende bereiten möge. Denn hier kann über den Sachverhalt am wenigsten ein Zweifel sein. Ich weise ihr zu Ps. 7. 13. 22. 35. 57. 59. 68. 74. 83. 85. 90. 94. 106—109. 115. 123. 126. 130. 144. Die Sehnsucht nach dem messianischen Heil äußert sich in diesen Psalmen nicht immer mit der gleichen Dringlichkeit. Auch unterscheiden sie sich im Uebrigen vielfach in der Stimmung nicht unerheblich, je nachdem neben der Bitte oder dem Wunsche auch die Klage über die Noth der Frommen, ihr Vertrauen auf Gott, der Lobpreis Gottes oder mehrere dieser Gedankenreihen zum Ausdrucke gebracht werden. Um hierauf Rücksicht nehmen zu können, stelle ich Psalmen voran, welche die Noth der Gemeinde ihrem Gotte klagen, also Psalmen, welche man gewöhnlich als Klagepsalmen oder Gebete gegen Feinde zu bezeichnen pflegt. Ich denke zu zeigen, daß sie in ihrem vollen Sinne erst erfaßt werden können, wenn man den Zusammenhang der Klage und Bitte mit dem messianischen Glauben erkannt hat.

Besonders deutlich redet Ps. 7. Könnte auch der Eingang V. 2: „Jahwe, mein Gott, zu dir habe ich meine Zuflucht genommen. Befreie mich von allen meinen Verfolgern und rette mich“ im Zusammenhang mit den V. 4—6 folgenden Unschuldsbetheuerungen als Bitte eines Einzelnen gedeutet werden, welcher sich grundlos verfolgt weiß, so lehren doch V. 7 f., daß es sich in Wirklichkeit um die Noth der Gemeinde handelt, daß sonach die Bitte vorgetragen wird, Jahwe möge dieser zum Siege verhelfen. Das aber geschieht eben durch das Weltgericht. Daß Jahwe zu diesem erscheine, bitten V. 7 und 8: „Steh auf, Jahwe, in deinem Zorn! Erhebe dich wider die Wuth deiner Widersacher! Eine Völkerversammlung umringe dich! Ueber ihr kehre zurück zur Höhe“ [1]), d. h. zum Himmel, aus dem du erschienen bist! Daher wird dann auch V. 9: „Jahwe wird richten die Völker. Schaffe mir Recht, Jahwe, nach meiner Rechtschaffenheit und nach meiner Unschuld geschehe mir!“ die Zuversicht zum Ausdrucke bringen, mit der die Gemeinde diesem Gerichte entgegensieht. Das Vertrauen darauf, daß man dem Willen Gottes genüge, ist ja charakteristisch für die religiöse Stimmung der nachexilischen Zeit. Und es ist eine seit Deuterojesaia geläufige Vorstellung, sich das Verhältniß Israels, welches Gottes Gebote erfüllt, zu den Heiden, welche Gottes Gebote nicht kennen, als einen Rechtsstreit vorzustellen, welcher im Weltgericht zu Gunsten Israels entschieden wird [2]). Es wird Gelegenheit sein, darauf zurückzukommen. Enthalten aber die Worte „Steh auf, Jahwe, u. s. w.“ wegen des Zusammenhanges, in dem sie stehen, eine Aufforderung an den unthätig auf seinem himmlischen Throne sitzenden Jahwe, sich von diesem zu erheben, um zum Weltgericht auf Erden zu erscheinen, so wird bei Psalmen, welche die gleiche oder eine ähnliche Aufforderung enthalten, ohne deutlich vom Weltgericht zu reden, zu fragen sein, ob nicht dennoch auf dieses angespielt wird. Auch hierauf ist später zurückzukommen.

---

[1]) Falls nicht mit einer kleinen Aenderung (schêbâ statt schûbâ) zu deuten ist: „Nimm über ihr deinen Richterstuhl ein“.

[2]) Vgl. Jes. 50,9. 54,17; Ps. 37,33. 94,21.

Ebenso wichtig aber ist es, darauf zu achten, daß Psalm 7 mit V. 18 in einen Lobpreis der Gerechtigkeit Gottes ausläuft: „Loben will ich Jahwe nach seiner Gerechtigkeit, singen dem Namen Jahwes des Höchsten". Sonach erscheint hier die Bitte um Vollstreckung des Endgerichtes lediglich als Unterlage für den liturgischen Lobpreis Gottes. Das gleiche Verhältniß beobachten wir bei Ps. 35. Auch dieser beginnt mit der Bitte: „[1]Streite, Jahwe, mit denen, die mich bestreiten! Kämpfe mit denen, die mich bekämpfen! [2]Ergreife Schild und Tartsche! Steh auf zu meiner Hülfe!" und schließt mit dem Lobpreise: „[25]Meine Zunge soll reden von deiner Gerechtigkeit, den ganzen Tag von deinem Ruhm."

Ps. 35 gewährt aber auch nach anderer Seite noch Aufschlüsse. Er belehrt uns darüber, daß um der messianischen Hoffnung willen die Gemeinde trotz aller schlimmen Erfahrungen nicht irre wird an ihrem Gott und eben deßhalb von seinem Lobpreis nicht abläßt, denn es folgt auf die Bitte, zum Gericht zu erscheinen, die Klage der Gemeinde über ihren elenden Zustand und die Vergewaltigungen und Verhöhnungen, welche sie zu erdulden hat.

Dagegen schreitet Ps. 22, in welchem gleichfalls die Bitte um Heraufführung des Endgerichtes, die Zuversicht auf Gottes Hülfe und die Klage über die Noth der Gegenwart nebeneinander zum Ausdrucke gebracht werden, von der Klage zur Bitte fort. Aus größter Noth schreit die Gemeinde zu ihrem Gott, der sie nicht erhört. Sie erinnert ihn an sein Verhalten gegenüber den Vätern und schildert die heillose Noth, in der sie jetzt ihren Feinden zu erliegen droht. Hierauf folgt die Bitte: „[20]Und Du, Jahwe, sei nicht ferne! Meine Stärke, eile zu meiner Hülfe! [21]Rette vom Schwerte meine Seele". Sofort aber gehen V. 23 ff. über zum Lobpreise Gottes, der dem Gedrückten geholfen und sein Schreien erhört hat. Es folgt V. 27 der Ausdruck der Zuversicht, daß die Gedrückten „essen und satt werden", d. h. die Güter des messianischen Reiches genießen sollen, V. 28 die Erwartung, daß alle Heiden sich bekehren werden, denn V. 29: „Jahwes ist das Königthum und er herrscht über die Heiden".

Von hier aus empfangen Psalmen wie 13 und 130 ihre

Deutung, in denen die Bitte um Rettung in allgemeineren Wendungen ausgesprochen wird.

Wie Ps. 22 schreitet auch Ps. 109 von der Klage zur Bitte fort und schließt mit dem Lobpreise Gottes. Wenn Gott im Eingange vom Psalmisten angerufen wird, „Gott, dessen ich mich rühme, schweige nicht", so ist das eine Bitte, zum Richterspruch den Mund zu öffnen. Es wird damit sofort der Grundton angeschlagen. Aber nur dies. Dann folgt ausführlich die Klage als Begründung der später noch deutlicher zu formulirenden Bitte. Daß es sich aber in dieser nicht um Klagen eines einzelnen, von Feinden verfolgten Mannes handelt, lehren schon die harten Flüche V. 6 ff., die doch auch vom Standpunkte des A. T. uns erst dadurch erträglich werden, daß es sich um den großen Kampf zwischen der Gemeinde und den Heiden und Gottlosen handelt. Es lehrt es aber auch die Bitte V. 21: „Thue an mir um deines Namens willen." Denn Gottes Name wird durch die Bedrückung seiner Gemeinde verunehrt. Daß dies abgestellt werde ist ein Interesse Gottes. Daher hat das „rette mich" am Schlusse des Verses den besonderen Sinn: „Rette deine Gemeinde, indem du zum Weltgerichte erscheinst". Daraus ergiebt sich weiter sowohl die messianische Beziehung der Bitte V. 26: „Steh mir bei, mein Gott! Hilf nach deiner Gnade!" als der Begründung des im Schlußworte V. 30 ausgesprochenen Lobpreises Gottes: „Ich will Jahwe sehr rühmen mit meinem Munde, inmitten Vieler ihn lobpreisen. Denn er wird sich stellen zur Rechten des Armen, ihm zu helfen wider die, welche seine Seele befehden", d. h. in Prosa ausgedrückt, gepriesen soll Jahwe sein, weil er im Weltgericht der Sache seiner Gemeinde zum Siege verhelfen wird.

Ueber die Nothwendigkeit, solche Klagen und Bitten auf die politische Nothlage der Gemeinde zu beziehen, belehrt Ps. 83. Auf die Bitte: „[2] Gott sei nicht still, schweige nicht und halte dich nicht ruhig, Gott! [3] Denn siehe deine Feinde toben und deine Hasser haben erhoben das Haupt", folgt die Aufzählung der Völker, die verderbliche Pläne gegen Gottes Volk ersinnen V. 4—9, und hierauf die Bitte, diese Völker zu vernichten, wie es in der Vergangenheit mit Israels Feinden geschehen ist. Die Beziehung auf die mes-

sianische Hoffnung aber verbürgt der Schluß des Psalmen: „[17] Fülle ihr Angesicht mit Schmach, und sie werden deinen Namen suchen, Jahwe. [18] Sie müssen zu Schanden und verscheucht werden auf immer und erröthen und umkommen. [19] Und erkennen, daß du, dein Name Jahwe allein, erhaben ist über die ganze Erde." Die Folge der Ueberwindung der heidnischen Völker ist also nicht nur ihre Unterwerfung, sondern auch die in ihnen erweckte positive religiöse Erkenntniß, daß Jahwe allein Gott ist d. h. ihre Bekehrung zum Gotte Israels.

Auch in dem nach fast einstimmiger Annahme der Ausleger in den Zeiten der Religionsnoth gedichteten Ps. 74 finden wir die politische Beziehung deutlich ausgesprochen. Auf die Klage über die Verwerfung Israels und die Vernichtung des Tempels durch die Heiden folgt die Bitte: „[22] Steh auf, Gott! streite deinen Streit! Gedenke deiner Schmach von den Thoren! [23] Vergiß nicht die Stimme deines Widersachers, den Lärm deiner Gegner, der den ganzen Tag aufsteigt".

In Ps. 90 lesen wir die Bitte nach dem Ausdrucke des Vertrauens und des Dankes: „[1] Herr, eine Zuflucht bist du uns gewesen von Geschlecht zu Geschlecht" und nach der Klage: „[7] Ja wir vergehn durch deinen Zorn", am Schlusse des Gedichtes: „[13] Kehr um, Jahwe, bis wann?" und: „[16] Es erscheine deinen Knechten dein Thun und deine Herrlichkeit über ihren Söhnen".

Umgekehrt beginnt Ps. 94 mit der leidenschaftlichen Bitte: „[1] Gott der Rache, Jahwe, Gott der Rache strahle auf! Erhebe dich, du Richter der Erde! Vergilt ihr Thun den Stolzen". Die Klage folgt V. 3 ff., V. 8 ff. aber in längerer Auseinandersetzung der Ausdruck der Zuversicht, daß der allweise und allmächtige Gott Gerechtigkeit walten lassen und seinem Volke Recht schaffen wird, das ja ohne seinen Schutz längst vertilgt sein würde und sich in seinen Sorgen an Gottes Verheißungen tröstet.

Ein starkes Zurücktreten der Klage neben der Bitte und dem Ausdruck des Vertrauens auf Gott finden wir in Ps. 85. Die Bitte um das messianische Heil aber kleidet sich in die Form einer Bitte um Wiederherstellung. „[8] Stell uns wieder her, du Gott unseres Heils! Und tilge deinen Unmuth gegen uns! [9] Willst du denn ewiglich

schnauben über uns, fortsetzen deinen Zorn von Geschlecht zu Geschlecht? [7] Willst du uns nicht wieder beleben, daß dein Volk sich über dich freue? [8] Laß uns schauen, Jahwe, deine Gnade und dein Heil gieb uns". Es ist eigenthümlich und stellt zugleich den messianischen Sinn dieses Psalmen außer Frage, daß die Bitte ihren Ausgang aus der Thatsache nimmt, daß Jahwe das Exil ja beendigt habe, V. 2 ff. — das aber bedeutet nach der prophetischen Verkündigung den Beginn des messianischen Reiches — und daß er sich auf die göttlichen Verheißungen beruft, V. 9, aus ihnen die Gewißheit der Erfreuung schöpft, V. 10, und mit einer Schilderung der Nähe des messianischen Reiches und seiner Güter schließt. „[10] Ja nahe ist denen, die ihn fürchten, sein Heil, daß die Herrlichkeit in unserm Lande Wohnung nehme. [11] Gnade und Treue sind sich begegnet, Gerechtigkeit und Friede küssen sich. Treue sproßt aus der Erde. Gerechtigkeit schaut vom Himmel herab". Daß Herrlichkeit in Israels Land wohnt, bedeutet, daß Jahwe in seinem Tempel, dem kissê kâbôd vgl. Jer. 14,21. 17,12 einzieht, daß er verherrlicht wird; damit aber beginnt nach prophetischer Auffassung das messianische Reich, vgl. Ezechiel 43,2. 48,35; Jes. 60,1 f.; Hagg. 1,8. 2,6 f.; Sach. 2,9. 14 ff., 8,2 ff., 9,8; Mal. 3,1 ff.; Zeph. 3,15; Joel 4,15 ff.; Jes. 33, 13 ff.; Jer. 3,17. Es ist darauf zurückzukommen [1]).

Noch knapper und allgemeiner ist Ps. 130 gehalten: er spricht die Bitte um Erlösung und das Vertrauen auf dieselbe aus. In umgekehrter Reihenfolge und mit weit deutlicherer Beziehung auf das messianische Heil verläuft Ps. 123.

Der Zusammenhang der messianischen Hoffnung mit dem Lobe Gottes tritt noch stärker hervor in solchen Psalmen, welche die Bitte um Gottes Erscheinen oder den Glauben an dasselbe aussprechen, die Klagen über die Leiden des Volkes aber nicht oder nur in leisen Andeutungen. Wie die Betrachtung der Macht Gottes in dem frommen Gemüthe den Wunsch wach ruft, es möchte durch Erfüllung der messianischen Hoffnung der Widerspruch zwischen Wirklichkeit und Glauben beseitigt werden, und daher

---

[1]) s. S. 404.

z. B. in Ps. 104 der Lobpreis des Schöpfers mit dem Wunsch schließt: „[35]Untergehn sollen die Sünder von der Erde und die Ungerechten nicht mehr sein," so leitet auch umgekehrt die Betrachtung der Hoffnungen Israels zum Lobpreise seines Gottes an.

So in dem Bitt- und Dankpsalm 57. Er beginnt mit der Bitte: „[2]Sei mir gnädig, Gott, sei mir gnädig!" Schon V. 4 spricht die Hoffnung aus, daß Gott vom Himmel her seinem Volke zur Hülfe erscheinen werde. Deutlich aber bricht sie durch in dem Refrain, welcher die beiden Strophen des Liedes schließt (V. 6 und 12): „Erhöhe dich über die Himmel, Gott, über die ganze Erde deine Herrlichkeit." Dem Lobpreise Gottes aber dient der messianische Glaube durch das Ende der 2. Strophe V. 9—11. In dem Dreiklang Bitte, Zuversicht und Lobpreis verläuft auch Ps. 59. Die Bitte lesen wir V. 2: „[2]Rette mich von meinen Feinden" und V. 6: „Und du Jahwe, Gott der Heerschaaren, Gott Israels erwache, heimzusuchen alle Heiden, begnadige nicht alle treulosen Verräther", die Zuversicht V. 9: „Du Jahwe lachst ihrer, du spottest aller Heiden". Mit dem Lobpreise schließt der Psalm V. 17 f. Der Psalm ist deutlich dazu bestimmt, morgens im Tempel als Loblied gesungen zu werden.

Aehnlich ist Ps. 115. Auf die Bitte V. 1: „Nicht uns, Jahwe, nicht uns, sondern deinem Namen gieb Ehre", d. h. hilf uns, um deiner durch unsere Noth geschmälerten Ehre willen, vgl. V. 2, folgt eine Gegenüberstellung Jahwes und der Abgötter, V. 3—8. Hieran schließt sich die Aufforderung, Jahwe, welcher Israel segnen wird, zu vertrauen V. 9 ff. In das Lob Gottes aber läuft der Psalm zum Schlusse aus.

Eingerahmt ist der Lobpreis Gottes von der messianischen Hoffnung in dem Lobliede Ps. 68, einem leider in heillos verdorbenem Texte auf uns gekommenen Psalm, der eben deßhalb nur kurz besprochen werden soll. Das Lied beginnt mit einem jubelnden Ausblick auf Gottes Erscheinen zum Weltgericht: „[2]Erheben wird sich Gott, auseinander werden stieben seine Feinde, seine Hasser werden fliehen vor seinem Angesichte. [3]Wie der Rauch verweht wird, so verwehst du sie. Wie Wachs schmilzt vor dem Feuer, so gehn zu Grunde die Frevler vor Gottes Antlitz. [4]Aber

die Gerechten werden sich freuen, werden frohlocken vor Jahwe, jubeln in Freude". Die Freude der Gerechten gilt nicht nur dem Triumphe ihrer guten Sache. Ihnen ist durch das Gericht der Genuß der Güter des messianischen Reiches vermittelt worden. Der Psalmist giebt uns hierauf einen Ueberblick über die Großthaten Gottes und lenkt, wenn ich recht sehe, mit V. 22 wieder zu der messianischen Zukunft zurück.

Ps. 68 führt uns hierdurch zu einigen Psalmen hinüber, in welchen die Bitte um Heraufführung des messianischen Heiles sich auf dem Untergrunde des Lobpreises Gottes erhebt, ich meine Ps. 106. 126. 144.

In Ps. 106 erscheint neben dem Lobpreise Gottes und der von ihm in der Vorzeit vollbrachten Machtthaten das Bekenntniß der Sünden Israels als Begründung der Bitte um Erfüllung der messianischen Hoffnungen. Der Psalm hebt mit der Aufforderung an: „Danket Jahwe, weil er gut ist, weil auf ewig seine Gnade." In V. 2 schließt sich der Preis seiner Machtthaten an: „Wer kann ausreden die Machtthaten Jahwes, verkündigen allen seinen Ruhm." Daraus folgert der Dichter V. 3: „Wohl denen, die das Recht halten, thun Gerechtigkeit zu jeder Zeit" d. h. denen, die treu in der Gesetzeserfüllung ausharren und dadurch die Heraufführung des messianischen Reiches ermöglichen[1]). So kann V. 3 den Uebergang zu der V. 4 ausgesprochenen Bitte bilden: „Gedenke meiner, Jahwe, mit Wohlgefallen gegen dein Volk, suche mich heim mit deiner Hülfe." Die Hülfe aber, nach der der Dichter sich sehnt, ist eben der Umschwung der Weltgeschichte, das Gericht, in dem Israel den Lohn seiner Gesetzestreue empfängt. Diesen faßt V. 5 ins Auge: „Meine Augen zu weiden am Glücke deines Erwählten, mich zu freuen über die Freude deines Volkes, mich zu rühmen mit deinem Erbe." Hierauf lesen wir V. 6—46 in einem geschichtlichen Rückblicke das Bekenntniß der mannigfaltigen Sünden und Verfehlungen der Väter, die Erzählung von ihrer Bestrafung durch das Exil und von der Zurückführung ins heilige Land. Und dies alles läuft V. 47 direct aus in die Bitte: „Hilf

[1]) Vgl. Jes. 58; Jer. 17,19ff.

uns, Jahwe unser Gott! Sammle uns aus den Heiden! daß wir deinem heiligen Namen danken, uns zu rühmen mit deinem Ruhme". Da die Zurückführung der Diaspora in der nachexilischen Prophetie ein stehender Zug des Zukunftsbildes ist[1]), so dürften diejenigen Auslagen das Nebensächliche für die Hauptsache genommen haben, die wie H. Hupfeld das Lied für einen Rückblick auf die Urgeschichte und die Sünden der Väter ansehn, oder wie J. Olshausen meinen, es handle sich blos um ein reuiges Bekenntniß von Israels Schuld und die Anerkenntniß der unverdienten Gnade Gottes, oder wie F. Hitzig als seinen Inhalt „die Sünde der Vorväter und die Gnade Gottes, welche er auch jetzt gewähren möge", angeben.

Versteckter ist der Sinn schon, wenn der Dichter von Ps. 126 an den Dank für die Zurückführung aus dem Exile die Bitte anschließt: „[4]Wende, Jahwe, unsere Gefangenschaft wie Bäche im Südland" d. h. so rasch wie sich dort in der Regenzeit die ausgetrockneten Bachbetten füllen. Doch kann die Bitte nur als eine solche um völlige Heraufführung des messianischen Heiles gedeutet werden. Mit der Beendigung des Exiles ist hierzu ein erster Anfang gemacht worden. Nach dem Glauben der Propheten und der Generation der Restauration bedeutete ja geradezu die Rückkehr den Beginn des messianischen Reiches. Unter Schmerzen überzeugte man sich davon, daß dem nicht so war. Hier bittet der Dichter Gott, er möge das begonnene Werk vollenden.

Auch Ps. 144 enthält die vom Lobpreise sich abhebende Bitte der Gemeinde, Gott möge zum Weltgericht erscheinen. Nach dem Preise Gottes und seiner Güte gegen den schwachen Menschen, fährt der Dichter fort: „[5]Jahwe neige die Himmel und steige herab, rühre an die Berge, daß sie rauchen. [6]Blitze Blitze und zerstreue sie, sende deine Pfeile und verscheuche sie. [7]Recke deine Hände aus der Höhe, reiße mich heraus und rette mich aus großen Wassern, aus der Hand der Söhne der Fremde, [8]deren Mund Falschheit geredet hat, und deren Rechte eine Rechte der Lüge". V. 9 schließt hieran die Ankündigung des Lobes Gottes wegen

[1]) Vergl. z. B. Sach. 2,5ff. 8,7. 9,11f.; Jes. 11,11ff. 27,12f. 60,4. 9. 66,20; Micha 4,6f.; Jer. 16,14f.

der Erfüllung der messianischen Hoffnung: „[10]Der da giebt Sieg den Königen, der losreißt den David, seinen Knecht, vom bösen Schwert.“ Nachdem in V. 11 die Bitte des 7. Verses wiederholt worden ist, läuft der Psalm aus in eine Schilderung des Glückes der messianischen Zeit, die ihren Kommentar in Deuterojesaia und Zach. 8 findet und Parallelen in noch zu besprechenden Psalmen hat, welche sich in die Zeit des messianischen Reiches versetzen.

Aber der Inhalt von Ps. 144 ist auch sonst noch von Interesse. In ihm stoßen wir zum ersten Male auf einen Psalm, in welchem in die messianische Hoffnung der Einzelzug der Erwartung eines Königs des messianischen Reichs aus Davids Geschlecht eingezeichnet ist. Denn wenn nach V. 10 Gott David seinen Knecht herausreißt vom bösen Schwert, so wird David wie in den prophetischen Stellen Ez. 34,23 f. Hosea 3,5 auf den messianischen König aus David's Geschlecht zu deuten sein. Sachparallele ist Sach. 9,9. Der messianische König zieht als Friedensfürst auf dem Eselsfüllen in Zion ein, nachdem er durch den ihm von Gott verliehenen Sieg als rechtbeschaffen ausgewiesen worden ist. Damit leitet uns Ps. 144 zu andern Psamen hinüber, in welchen sich die spezielle Bitte um Wiederherstellung des davidischen Königshauses d. h. um das Erscheinen des messianischen Königs findet. Es sind Ps. 18. 72. 89. 132.

Ich beginne mit Ps. 132: „[1]Gedenke, Jahwe, dem David alle seine Mühsal.“ Die Beziehung auf David wie die Situation, aus der heraus die Gemeinde redet, hat J. Olshausen zwar im Allgemeinen richtig dargestellt. Wenn er sie jedoch dahin bestimmt, daß die Gemeinde noch den Herrscher aus Davids Geschlecht vermisse, der das Glück der alten Zeiten wieder zurückbringen werde, und deßhalb Gott an David's Verdienste um die Stiftung des Heiligthums erinnere, so erschöpft das den Sachverhalt doch nicht völlig. Denn die Gemeinde bittet V. 8 auch: „Erhebe dich, Jahwe, zum Orte deiner Ruhe, du und deine mächtige Lade!“ d. h. sie bittet Jahwe in sein Heiligthum einzuziehen, woran sich aber, wie wir oben schon gesehen haben, der Anbruch des messianischen Reiches knüpft.

In ähnlicher Weise appellirt auch Ps. 89, welcher um

Erfüllung der messianischen Hoffnungen bittet, an die Verheißungen, welche Gott einst dem David gegeben hat. Trotzdem hat er David d. h. David's Haus verworfen und mit Schande bedeckt (V. 39—46). Das aber ist zugleich ein Schicksal der Gemeinde, denn der Dichter fährt V. 47 fort: „Bis wann, Jahwe, wirst du dich verbergen auf immer, wird brennen wie Feuer dein Grimm." Aehnlich liegt beides neben einander V. 50 f.: „50 Wo sind deine vorigen Gnaden, Herr, die du geschworen dem David in deiner Treue? 51 Gedenke Herr der Schmach deiner Knechte, die ich trage in meinem Busen" [1]).

In der Erwartung der Wiederherstellung des davidischen Hauses läuft auch der messianische Ps. 18 in seinem Schlußverse (V. 51) aus. Die gegen die ursprüngliche Zugehörigkeit des Verses zum Psalm erhobenen Einwände scheinen nur von geringem Belang zu sein. Auch kommen sie für uns, die wir nach dem Psalter fragen, nicht in Betracht.

Die Fürbitte für den König und seine Regierung aber, welche wir Ps. 72 lesen, kann nicht wohl auf einen historischen König bezogen werden, es sei denn, daß man meint, man habe von seinem Regimente gehofft, es werde sich zum messianischen ausgestalten und verklären, was bei der Lebhaftigkeit der jenseitigen Stimmung, von welcher die Psalmen auch sonst Zeugniß ablegen, wenigstens nicht ausgeschlossen erscheint. Die Erwartungen jedoch, welche an das Regiment dieses Königs geknüpft werden, rathen vielmehr an den messianischen König zu denken. Und eine Vergleichung von Jes. 9,1 ff. und insbesondere Jes. 11,1 ff. bestärkt darin. Diese prophetischen Stellen berühren sich aufs engste mit Ps. 72; daß der König nach Ps. 72 sein Volk mit Gerechtigkeit richtet, den Söhnen der Armen hilft, die Gewaltthätigen zermalmt, hat seine Parallele an (Jes. 11,4): „Er wird richten mit Gerechtigkeit die Elenden, wird Recht schaffen in Gradheit den Demüthigen der Erde, schlagen den Frevler [2]) mit dem Scepter seines Mundes, mit dem Hauch seiner Lippen den Ungerechten tödten." Auch

[1]) Der Text ist am Schluß des Verses verdorben.

[2]) Nach bekannter Conjectur (Gesenius, Lagarde).

versetzen uns V. 8—11 aufs deutlichste in die messianische Zeit: „[8]Er herrsche von Meer zu Meer, und vom Strom bis zu den Enden der Erde. [9]Vor ihm werden kniebeugen Steppenbewohner, seine Feinde den Staub lecken. [10]Die Könige von Tartessus und den Inseln werden Gaben bringen, die Könige von Scheba und Saba Geschenke darbieten. [11]Es werden sich beugen alle Könige, alle Könige ihm dienen". Prophetische Sachparallele zu V. 8 ist Sach. 9,10; zu V. 9ff. Jes. 18.

Nahe verwandt sind mit den bisher besprochenen Psalmen solche Lieder, in welchen der Glaube an die messianische Zukunft ausgesprochen wird, ohne daß Gott eine directe Bitte, sie heraufzuführen, vorgetragen wird. Und zwar finden sich in ihnen dieselben Modificationen, welche wir bisher beobachtet haben. In Klagepsalmen erscheint die messianische Hoffnung als der Trost, der über das Elend der Gegenwart hinaushebt, in Lob- und Dankpsalmen begründet sie den Lobpreis Gottes. Ich vereine zu dieser Gruppe Ps. 60. 69. 75. 77. 96. 102. 113. 135. 138. 140. 149.

Das Erste treffen wir in Ps. 102. Der Elende, welcher in diesem Liede zu seinem Gotte schreit, weil er unter seinem Grimme vergeht, tröstet sich mit der Gewißheit: „[13]Du, Jahwe, wirst auf ewig thronen, dein Gedächtniß auf Geschlecht und Geschlecht. [14]Du wirst aufstehen, dich erbarmen Zions, denn Zeit ist es, sie zu begnadigen, denn gekommen ist die Stunde." Der Psalmist sieht der Zeit entgegen, wo alle Heiden Jahwe anrufen werden (V. 16), weil er Zions Gebet erhört hat (V. 17f.).

Aehnlich schließt Ps. 140, ein Gebet um Rettung vor den Verfolgungen der Gottlosen, mit der zuversichtlichen Erwartung, daß Gott im messianischen Gericht seiner Gemeinde ihr Recht verschaffen wird: „[12]Der Mann der Zunge wird nicht bestehn auf Erden, der Mann der Gewaltthat — das Unglück wird ihn jagen mit Stößen. [13]Ich weiß, daß Jahwe führen wird den Prozeß des Gebeugten, das Recht des Armen. [14]Sicherlich werden die Gerechten deinem Namen danken, die Geraden wohnen vor deinem Angesicht".

In einer besondern politischen Situation, in welcher die Gemeinde noch mehr als sonst von dem Gefühle erfaßt worden

ist, von ihrem Gott verworfen worden zu sein, wurzelt Ps. 60. Auch in ihm begegnet uns die messianische Hoffnung als Trost der Gebeugten. An die Bitte V. 7: „Hilf uns mit deiner Rechten und antworte uns" schließt sich in V. 8—10 die Anführung eines Gottesspruches an, welcher die Wiedervereinigung der Territorien des ehemaligen Reiches Israel mit dem Besitze der Gemeinde und die Eroberung der Grenzländer weissagt.

Auch in dem Gebet um Rettung aus großer Noth, welches wir Ps. 69 lesen: „Hilf mir, Jahwe, denn die Wasser sind gedrungen bis an die Seele", tröstet der Dichter sich mit dem Glauben an die messianische Zukunft, wie namentlich die Schlußverse (V. 36f.) zeigen.

Daß uns aber dieser Glaube nahezu regelmäßig in Lobpsalmen begegnet, hat seinen Grund darin, daß in ihm der Gemeinde die Majestät ihres Gottes, der ihr Heilsgott und zugleich der Weltgott ist, bewußt wird. Er besagt ja, daß einst die ganze Welt den Gott Israels und damit den Vorzug Israels anerkennen wird. Daher nimmt der Lobpreis der Gemeinde des öftern die Gestalt entweder einer Aufforderung an Israel an, Gottes Macht unter den Heiden zu verkünden, oder einer an die Heiden gerichteten Aufforderung, den Gott Israels zu loben und ihm zu dienen. Das hatten eben die Propheten für die messianische Zeit geweissagt. So wird Ps. 96,13 die an alle Welt gerichtete Aufforderung, Jahwe zuzujauchzen, begründet: „Denn er kommt, denn er kommt, zu richten die Erde, er wird richten den Erdkreis mit Gerechtigkeit, und die Völker mit seiner Redlichkeit".

Auf den Lobpreis Gottes in dem Hallelujah- und Tempelpsalm 135 folgt in V. 14: „Jahwe wird sein Volk richten, und seiner Knechte es sich leid sein lassen". Die Beziehung dieser Worte auf die messianische Zukunft wird durch die folgenden Verse sicher gestellt, da diese die Nichtigkeit der heidnischen Götter darlegen V. 15ff., den Wunsch aussprechen, daß ihre Verehrer ihnen gleich werden möchten, V. 18, und mit der Aufforderung, Jahwe zu segnen, schließen, V. 19ff. Ebenso wird Ps. 138 der Lobpreis, welchen die Gemeinde ihrem Gotte spendet, mit der messianischen Hoffnung begründet. Daß alle Könige Jahwe lobpreisen sollen,

V. 4 f., zielt so gut auf die messianische Zukunft, wie die V. 7 f. ausgesprochene Hoffnung: „[7]wenn ich wandle mitten in Bedrängniß, so wirst du mich beleben, gegen den Zorn meiner Feinde ausrecken deine Hand, und deine Rechte wird mir helfen. [8]Jahwe wird es für mich vollenden, Jahwe deine Gnade währt auf ewig, die Werke deiner Hände laß nicht fahren!" In den Schlußworten geht der Dichter zu der leisen Bitte über, auf die Abhaltung des messianischen Gerichtes und die Heraufführung des messianischen Heiles nicht zu verzichten. Denn das sind die Werke der Hände Gottes.

Die gleiche Begründung des Lobpreises Gottes zeigt Ps. 75. Gott wird in der von ihm gewählten Zeit (V. 3) sein Gericht halten und den Ungerechten strafen. Und der Psalmist ist dessen so zuversichtlich sicher, daß er diesen Gedanken V. 3—6 in der Form eines Gottesspruches vorträgt. Gott ist Richter, den einen erniedrigt er, den andern erhöht er, V. 8. Er hat einen Becher in der Hand, aus dem er einschenkt. Die Ungerechten der Erde müssen ihn bis zu den Hefen schlürfen, V. 9. Gemeint ist nach geläufigem prophetischem Bilde der den Feinden Gottes zu reichende Zornbecher[1]). Sonach ist an den weltgeschichtlichen Akt gedacht, durch den Israel zu seinem Rechte kommt. Daher bildet V. 9 den passenden Uebergang zu V. 10, in welchem der Psalm mit dem Lobpreise Gottes schließt, mit dem er angehoben hat[2]).

Weniger deutlich ist die Beziehung auf die messianische Hoffnung in Ps. 113, dem ersten der Hallelpsalmen (Ps. 113—118). Doch dürften die älteren Ausleger — von den neueren hat Hengstenberg ebenso geurtheilt — im Rechte sein, wenn sie V. 7—9 messianisch deuten: [7]„Der aufrichtet aus dem Staube den Geringen, aus dem Koth erhebt den Armen, [8]ihm einen Sitz zu geben bei Edlen, bei den Edlen seines Volkes. [9]Der der Unfruchtbaren einen Sitz im Hause giebt, als der fröhlichen Mutter

---

[1]) Jes. 51,17; Jer. 25,15. 49,12. 51,7; Ez. 23,31 ff.; Hab. 2,16.

[2]) V. 11 ist kaum die ursprüngliche Fortsetzung von V. 10. Falls dem Psalm angehörig, würde er hinter V. 6 zu stehen haben. Es haben aber solche Umstellungen immer etwas mißliches. Uebrigens wäre V. 11 auch als Glosse zu V. 3—6 zu begreifen.

von Söhnen". Nur daß es sich hier nicht um Weissagung, sondern um den Ausdruck des Gemeindeglaubens handelt.

In eigenthümlicher Weise läuft in Ps. 149 der Lobpreis Gottes (V. 1—3) aus in die Erwartung des Triumphes Israels und der von ihm an seinen Feinden zu vollziehenden Rache. Der Dichter veranschaulicht sich die Ereignisse der Endzeit so lebhaft, daß sie ihm wie gegenwärtig vor die Seele treten: „[4]Denn Jahwe hat Wohlgefallen an seinem Volke, schmückt die Demüthigen mit Hülfe. [5]Jauchzen mögen die Frommen in Herrlichkeit, jubeln auf ihren Lagern. [6]Den Preis Gottes in ihrem Munde, und ein zweischneidiges Schwert in ihrer Hand. [7]Rache zu vollziehen an den Heiden, Strafen an den Völkern. [8]Zu binden die Könige mit Ketten, ihre Edlen mit eisernen Fesseln. [9]Zu vollziehen an ihnen ein geschriebenes Urtheil. Herrlichkeit ist er allen seinen Begnadeten". Das geschriebene Urtheil ist der von den Propheten verkündigte göttliche Rathschluß der Bestrafung der Heiden. Jes. 65,6 bietet einen Kommentar zu diesem Psalm.

Das Gegenstück zu dieser Begründung des Lobpreises Gottes mit der messianischen Hoffnung ist die Erinnerung an die von Gott in der Vergangenheit vollbrachten Wunderthaten. In der Gegenwart, in welcher man den Schutz und die Hülfe Gottes um so schmerzlicher vermißt, als man sich rechtbeschaffen und von den Sünden der Väter frei weiß, tröstet man sich ebenso mit der Hoffnung auf die Zukunft als mit den Wohlthaten, die Gott dereinst den Vätern erwiesen hatte. Beides giebt Anlaß Gott zu loben und zu preisen. Das beste Beispiel für diese Bedeutung der Erinnerung an die Vergangenheit Israels ist Ps. 77. Aber er lehrt noch etwas anderes. In V. 9 „Ist für immer seine Huld zu Ende, ist versiegt die Verheißung auf Geschlecht und Geschlecht" tritt die messianische Stimmung dieser sich so gern in die Wunder der Vergangenheit versenkenden Frömmigkeit[1]) sehr stark heraus. Es ist begreiflich genug. Denn die Wunder der Vergangenheit bürgen dafür, daß der Gott der Gemeinde die Macht hat, aller ihrer Noth ein Ende zu machen, sobald er das Ende ihres Strafzustandes für gekommen erachtet.

[1]) Vgl. auch die Chronik.

Schon die bisher besprochenen Lieder dürften den Beweis erbracht haben, daß die Gemeinde dazu neigt, die jeweilige geschichtliche Situation, in der sie sich befindet, ihre politische Lage so gut wie ihre sozialen Zustände, im Lichte der messianischen Hoffnung zu betrachten. Das Leid, unter dem sie seufzt, betrachtet sie als den Durchgang zu ihrer Verherrlichung. Die Befreiung von ihm erwartet sie von dem Umschwung der Weltgeschichte, der mit dem Gerichte Gottes eintreten wird. Und sie hat die Empfindung, daß jeden Moment die Katastrophe eintreten, der Zorn Gottes ein Ende nehmen, ihr Recht ihr werden kann. Das aber heißt doch, daß die messianische Hoffnung das vornehmste religiöse Interesse ist. Fast noch deutlicher aber wird diese Bedeutung der messianischen Hoffnung durch eine große Anzahl von Psalmen belegt, welche nur in allgemeinen Ausdrücken, auf sie anspielen, ohne sie direkt zu formuliren. Die Ausleger verfehlen die Deutung dieser Lieder gewöhnlich, indem sie in ihnen die Bitte um Hülfe oder den Ausdruck des Vertrauens auf Gottes Hülfe finden. Sie übersehen, daß es sich in ihnen nicht um göttliche Hilfe im Allgemeinen, sondern um eine ganz bestimmte Hülfe handelt, um die Hülfe, welche Israel vom Weltgericht erwartet.

Es ist seit Schleiermacher ein Gemeingut theologischer Erkenntniß, daß in allen Religionen dieselben Grundbegriffe wiederkehren. Dies aber nur, sofern sie bloße Schablonen vorstellen, welche in den einzelnen Religionen einen sehr verschieden gearteten Inhalt haben. Göttliche Hülfe, Gericht Gottes, Bestrafung der Sünder, Noth der Frommen, das kann in verschiedenen Religionen einen sehr verschiedenartigen speziellen Sinn haben.

Dies greift aber viel weiter. Es gilt von allen menschlichen Begriffen und von allen Ausdrücken unserer Sprache, welche eine allgemeinere Beziehung haben. Wie wir mit den gleichen Geldstücken recht verschiedene individuelle Bedürfnisse befriedigen, so gebrauchen wir die allgemeinen Ausdrücke immer in einem speziellen Sinne, welcher sich aus dem Inhalt unserer geistigen Vorstellungen und der Situation ergiebt, aus der heraus wir reden. Wenn wir z. B. von christlicher Erziehung oder Förderung der kirchlichen Interessen reden, so verstehen wir darunter etwas wesentlich anderes,

als wenn unsere katholischen Mitbürger dieselben Worte gebrauchen. Wenn unsere Nachbarn im Westen sich in Anspielungen an die göttliche Gerechtigkeit gefallen, so denken sie dabei an einen Einbruch in unser Haus, den wir als sehr ungerecht empfinden. Nach der Kriegsproklamation des unglücklichen Napoleon ruhte das Schicksal der Freiheit und der Civilisation auf dem Erfolge der französischen Waffen, der nach unserer Ueberzeugung nur zu einer Mehrung der Knechtschaft und zur Verbreitung sittlicher Fäulniß geführt haben würde. Sagt mir jemand, ich solle ihm helfen, so sagt mir erst die Lage, in der er sich befindet, was er meint und verlangt; ja ich komme vielleicht in die Lage, ihm in sehr unerwünschter Weise zu helfen oder ihn nach seinen Vorstellungen zu hemmen und zu hindern, wenn ich diese nicht kenne. Es erklärt sich das aus der Entwicklung aller menschlichen Rede. Alle Worte von allgemeiner Bedeutung bedeuten ja ursprünglich etwas Spezielles und gewinnen ihre allgemeine Bedeutung durch Uebertragung auf andere spezielle Dinge und Vorstellungen. Sie vikariren für Verwandtes und vermögen sich dabei so weit auszudehnen, daß sie sich bei Mißbrauch bis zur Phrase entleeren, wie die vorhin angeführten Beispiele zeigen. Sie ähneln einem weitmaschigen Netz, ausgeworfen um für einen Zweiten etwas festzuhalten. Daß das Gewünschte nicht durchschlüpft, ist die Folge davon, daß der Zweite weiß, was festgehalten werden soll.

Steht dies richtig, so sind auch die vorhin erwähnten allgemeinen Wendungen darauf zu prüfen, ob sie nicht eine Erwähnung der messianischen Hoffnung bedeuten. Dreierlei Wege stehen uns zu Gebote, um zu erfahren, ob der specielle Sinn solcher scheinbar allgemeinen Ausdrücke ein messianischer ist. Wir können nachsehen, ob in andern Psalmen dieselben Ausdrücke sich auf die messianische Hoffnung beziehen. Wir können den betreffenden Psalm darauf ansehen, ob sein übriger Inhalt eine solche Beziehung wahrscheinlich macht. Wir können Parallelen aus den prophetischen Büchern herbeiziehen. Finden wir das erste, so wird das für um so beweiskräftiger gehalten werden müssen, als der Psalter deutlich eine in sich geschlossene Gedankenwelt und eine formelhafte Sprache zeigt. Das zweite wird gewöhnlich nur einen

recht unsicheren Wahrscheinlichkeitsbeweis abgeben. Um so stärker wird dagegen das dritte ins Gewicht fallen. Meist werden alle drei beisammen sein, und es wird hierdurch unser Vertrauen zur Tragkraft des Beweises gestärkt werden.

Wenn wir lesen: „Stehe auf, Jahwe", 3,8. 9,20. 10,12. 17,13, oder „stehe auf Elohim" 82,8, oder „stehe auf uns zur Hülfe" 44,27, so kann damit an und für sich sehr Verschiedenes gemeint sein. Wenn wir uns aber darauf besinnen, daß dieselben Worte in den besprochenen Psalmen 7,7. 74,22. 35,2[1]), die Aufforderung, zum Weltgericht zu erscheinen, enthalten, wenn wir damit Stellen wie 68,2. 102,14 vergleichen, wo ähnliche Worte dies als Erwartung aussprechen, und uns an Jes. 28,21 erinnern: „wie am Berge Perazim wird sich Jahwe erheben", so werden wir schließen müssen, daß diese Phrasen messianisch zu deuten sind. Der verwandte Ausdruck: „Erhebe dich, Jahwe", 21,14 wird nach Jes. 33,10: „Nun will ich aufstehen, spricht Jahwe, nun mich erheben, nun mich aufrichten" zu deuten sein. Dazu wird Ps. 21 durch die in ihm enthaltene Schilderung der Feinde Gottes als ein Lied ausgewiesen, welches sich vom Hintergrunde der messianischen Hoffnungen der Gemeinde abhebt. Ob der König des Psalms der messianische ist, oder eine unter die Beleuchtung der messianischen Hoffnung gerückte zeitgeschichtliche Persönlichkeit, soll hier nicht näher untersucht werden.

Für die Bitte: „Wach auf, weßhalb schläfst du Jahwe? 44,24 folgt die messianische Deutung aus 7,7. 35,23. 57,9. 59,5.[2]) Für „erwecke deine Heldenkraft und komme uns zur Hülfe" 80,3, abgesehen von anderem aus der Bitte V. 8. 20: „Stelle uns wieder her". Die Bitten: „Hilf" (hôsî'â) 12,2. 28,9. 108.7. 118,25, „hilf mir" 3,8. 6,5. 31,17. 54,3. 71,2. 119,146, „hilf uns" 106,47 werden durch die Stellen 7,2. 22,22. 59,3, 69,2. 109.26"[3]) als auf das Weltgericht anspielend ausgewiesen. Dies um so mehr, als in der prophetischen Literatur das gleiche Verbum von der Hülfe gebraucht werden, welche Jahwe seinem Volke durch die

[1]) s. S. 377 f. 380.

[2]) s. S. 377. 382.

[3]) s. S. 377 ff. 382. 387.

Ueberwindung der Heiden gewährt, vgl. Jer. 30,11. Ez. 34,22. Hosea 1,7. Sach. 8,7. 9,16 u. s. w. Auch Ps. 20 wird hiernach zu beurtheilen sein. Es ist freilich an eine zeitgeschichtliche Noth gedacht, aus der Gott retten soll. Aber dieselbe wird unter dem Einfluß der messianischen Hoffnung als jene letzte den Umschwung vermittelnde empfunden. Hierfür ist auch die Gegenüberstellung Israels und der Heiden belehrend [1]).

Der Sinn von „Eile zu mir" 70,6. 141,1 oder: „zu meiner Hülfe eile" 38,23. 40,14. 70,2, 71,12 bemißt sich nach der Bedeutung, die sonst die göttliche Hülfe in den Psalmen hat, wie nach dem Vorkommen der letzteren Phrase in Ps. 22 (V. 20) [2]). Nur Variationen der gleichen Bitte sind ʿosrênû 79,9 neben hazzîlênû, worüber später noch zu sprechen ist. In diesem Psalm belegt zudem die Begründung durch: „um deines Namens willen" und die Bitte, Gott möge seinen Grimm über die Heiden ausschütten, diese Deutung. Der Psalm ist ja freilich aus einer bestimmten historischen Situation herausgewachsen: die Feinde, von denen die Gemeinde mißhandelt wird, sind die Syrer. Aber das, was uns hier angeht, ist, daß ihr Sturz unter dem Gesichtspunkte erbeten wird, daß dadurch Gottes Name zu Ehren gebracht und dem Elend der Gemeinde ein Ende gemacht werden soll. Das aber heißt, daß derselbe als der Durchgang zu den seligen Zuständen der messianischen Zeit aufgefaßt wird. Daher am Schlusse das Gelübde ewigen Dankes. Der gleichzeitige Ps. 80 mit seinem Refrain: „Gott stelle uns wieder her!" ist ebenso zu beurtheilen. Wenn aber Ps. 53,7 (vgl. 14,7) fragt: „Wer gibt aus Zion die Hülfe Israels?" so belehrt das Folgende: „Wenn Gott zurückführt die Gefangenschaft seines Volkes, jubele Jakob, freue sich Israel!", daß an den Umschwung der Weltgeschichte gedacht ist.

---

[1]) Ich verstehe nicht, wie dieser in Sprachgebrauch und Gedanken ausgesucht nachexilische Psalm hat in den Verdacht kommen können, einem vorexilischen Kern des Psalters anzugehören. Ueber den eben dafür reclamirten Ps. 21, von welchem das Gleiche fast noch in höherem Grade gilt, vgl. S. 393. 405. Ps. 45 ist viel zu wenig Psalm, um für die ganze Frag in Betracht zu kommen. Die Sprache weist gerade ihn aber als spät aus.

[2]) s. S. 378 f.

Für die Beziehung der Erwartung: „Elohim wird uns begnadigen (jechonnênû) 67,2, wie der Bitte „begnadige mich" 4,2. 6,3. 9,14. 25,16. 26,11. 27,7. 30,11. 31,10. 41,5. 11. 51,3. 56,2. 86,16. 119,29. 58. 132 auf das messianische Heil entscheidet das Vorkommen der Bitte in Ps. 57 (V. 2)[1]), die Bedeutung der Bitte „begnadige uns" 123,3[2]) und die Verwendung des Verbs chânan in prophetischen Stellen wie Jes. 30,18 f. Für. 56,2 erhält diese Beziehung noch eine Bestätigung durch V. 8: „Im Grimme stürze die Völker".

„Er wird den Armen herausreißen (jazzîl) 72,12, vgl. 18,18, „Du wirst mich herausreißen" 71,2, vergl. 18,49, wie die die Bitten: „reiß mich heraus" 25,20. 31,3. 16. 39,9. 51,16. 142,7. 143,9. 144,7. 11; „reiß meine Seele heraus" 120,2; „reiß uns heraus" 79,9; „beliebe mich herauszureißen" 40,14, alles dies wird auf die Rettung durch das Endgericht bezogen werden müssen, da „reiße mich heraus" 7,2. 59,2 f. 144,7. 11[3]), vgl. auch 70,2, so gut wie „reiße heraus meine Seele" 22,21[4]) diese Beziehung verlangt. In Ps. 142 wird diese Deutung außerdem angerathen durch einen Vergleich von V. 8 mit Jes. 42,7 und durch den Schluß: „Zu rühmen deinen Namen. Mich werden umringen die Gerechten, da du mir vergolten." In Ps. 143 belegt es die Begründung der Hoffnung V. 9: „Um deines Namens willen, Jahwe, wirst du uns beleben".

Damit würde schon entschieden sein auch über die synonymen Wendungen: „rette (palleṭâ) meine Seele" 17,13, „rette mich" 71,4, „er wird sie retten" 37,40, auch wenn der Satz „er wird ihn retten" nicht in Ps. 22 (V. 9)[5]) vorkäme.

Die Bitten: „heile meine Seele" 41,5, „heile mich" 6,3 beurtheilen sich nach Jes. 6,10. 57,19, Hosea 6,1. Daß die Bitte oder die Erwartung, „wieder belebt zu werden" 41,3. 71,20. 119,25 ff. 138,7. 143,11 auf das messianische Heil geht, räth

[1]) s. S. 382.
[2]) s. S. 381.
[3]) s. S. 377 f. 382. 384 f.
[4]) s. S. 378.
[5]) s. S. 378.

85,7[1]) anzunehmen. Und tröstet sich Ps. 118,17a: „ich werde nicht sterben, sondern leben“, so werden wir darin um so mehr eine Anspielung auf dasselbe erblicken müssen, als der Sänger fortfährt: „Und ich will erzählen die Werke Jahwes“. Die Gemeinde will die ihr gewährte Hülfe unter den Heiden verkündigen.

Die Bitte „erlöse“ (pedê) 25,22, „erlöse mich“ 26,11. 44,27. 119,134 erhält messianisches Colorit durch 69,19, wo das Synonym gâ'al im gleichem Sinn gebraucht ist. Danach wird auch 130,8: „er wird Israel aus allen seinen Sünden erlösen“ speziell auf die Erlösung Israels aus seinem Strafzustande zu deuten sein. Hierauf harrt die Gemeinde (V. 5ff.). Bestätigend tritt Ps. 34 hinzu. Er schließt V. 23: „Es erlöst Jahwe das Leben seiner Diener, und nicht werden büßen, die zu ihm ihre Zuflucht nehmen“. Vermittelt wird dies aber durch den Untergang der Ungerechten (râsâ') V. 22.

„Er wird nicht schweigen“ 50,3, „schweige nicht“ 28,1. 39,13 scheinen sehr vieldeutige Ausdrücke zu sein. Man wird von dieser Meinung jedoch zurückkommen, wenn man sich an die hochpoetische Stelle Jes. 42,13f. erinnert. „[13]Jahwe wird wie ein Held ausziehen, wie ein Kriegsmann den Eifer erwecken, das Kriegsgeschrei ausstoßen, ja laut schreien, wider seine Feinde sich als Held erweisen. [14]Geschwiegen habe ich seit lange, ruhig bleibend, mir Zwang anthuend, wie eine Gebärende will ich schnaufen, stöhnen und schnappen zugleich“. Daß Jahwe nicht mehr schweigt, heißt danach, daß er als Kriegsheld auszieht und sein Kriegsgeschrei ausstößt. Daß er zum Streite wider die Heiden auszieht, ist aber nur eine bildliche Einkleidung des Gedankens, daß er zum Weltgerichte erscheint. Die Bedeutung, welche die Bitte: „schweige nicht“ 35,22. 83,2. 109,1[2]) hat, bestätigt diese Auffassung.

Die Bitte: „Halte dich nicht fern von mir“ 38,22. 71,12 wird als auf die messianische Hoffnung bezüglich verbürgt durch 22,12. 20. 35,22[3]). Die Bitte: „Schaffe mir Recht“ 26,1. 43,1. wie die Erwartung: „er wird Recht schaffen den Elenden im

---

[1]) s. S. 380f.
[2]) s. S. 378f.
[3]) s. S. 378f.

Volke, helfen den Söhnen der Armen" 72,4 wird auf die Rechtfertigung Israels im Endgericht zu deuten sein wegen 7,9. 35,24. Und wir werden eine weitere Bestätigung in der Erinnerung Deuterojesaia finden, der die Beziehungen Israels und der Heiden einem Prozesse vergleicht, vgl. 50,8f. „Nahe ist, der mir Recht schafft, wer will mit mir streiten? Laßt uns zusammen auftreten! Wer ist mein Gegner? Er trete heran zu mir! Siehe der Herr Jahwe wird mir helfen. Wer ists, der mich verdammen möchte?"

Auch die Erwartung, daß Jahwe König sein werde in Ewigkeit, Ps. 146,10 hat messianischen Sinn, wie namentlich V. 7—9 dieses Liedes zeigen.

Der Aufblick zu dem gerechten Richter im Himmel, Ps. 11, schließt V. 6 mit der Bitte: „Er lasse regnen auf die Ungerechten Feuerkohlen, und Schwefel und Zornhauch sei ihr Becherantheil". Hier belegt schon die Anspielung auf den prophetischen Zornbecher[1]), daß der Dichter an das Endgericht denkt.

Auch wo die Gemeinde sich der Gnade Gottes tröstet, ihr Vertrauen auf die göttliche Hülfe und den Untergang ihrer Gegner ausspricht, oder Segnungen erwartet, welche an die Güter des messianischen Reiches erinnern, werden Anspielungen auf die messianische Zukunft zu finden sein. Dies aber um so mehr, wenn noch andere Umstände das wahrscheinlich erscheinen lassen. Ps. 33 z. B. schließt: [22] „Es komme deine Gnade, Jahwe, über uns, wie wir auf dich gehofft haben." Hier dürfte nicht von göttlicher Gnade im Allgemeinen gesprochen sein, denn V. 10 redet von der Vereitelung der Pläne der Völker, V. 11 von der Erfüllung der göttlichen Pläne, und der Psalm preist den Gott Israels als den allmächtigen Regenten der Welt, vor dem alle Bewohner der Erde beben (V. 8). Aus dem Glauben an den Allmächtigen schöpft aber die Gemeinde die Zuversicht, daß ihr gegen die Weltmacht geholfen werde.

Die Ps. 37 ausgesprochene Hoffnung, daß die, welche auf Jahwe hoffen (V. 9), die Gebeugten (V. 11) oder Gerechten das

---

[1]) s. S. 389.

Land besitzen und sich an der Fülle des Friedens vergnügen werden, wird um so mehr auf die Güter des messianischen Reiches gedeutet werden müssen, als dies alles als Folge der den Gerechten geleisteten göttlichen Hülfe (V. 39) und der Ausrottung der Ungerechten (V. 9 f. 34) gedacht wird. Auf diesen Umschwung spielt auch V. 13 an. Es ist der „Tag" des Ungerechten, welchen Gott kommen sieht.

In Ps. 52 ist der Untergang der gewaltthätigen Gegner der Gemeinde doch wohl unter dem Gesichtspunkte betrachtet, vgl. V. 7 f., daß damit der Conflikt zwischen der Wirklichkeit und dem Glauben der Gemeinde gelöst wird, also das messianische Reich anbricht. Auch Ps. 64,8 wird auf das Endgericht zu beziehen sein, da als Folge des Gerichts angegeben wird, daß sich alle Menschen fürchten und die Thaten Gottes verkündigen V. 10, und der Gerechte sich freut V. 11.

Diese Materie ließe sich noch weiter verfolgen. Es wäre z. B. von Interesse für unsere Frage, die Beziehungen zu untersuchen, in welchen etwa die Aeußerungen über die Freude der Frommen, über das Schauen des Angesichtes Gottes, der Lobpreis der Frommen, ihr Harren auf den Morgen [1]) in Psalmen dieser 2. Kategorie zur messianischen Hoffnung steht. Doch muß ich hier darauf verzichten und kann mich mit der Bemerkung begnügen, daß auch ohnedies zu den 36 Psalmen mit ausgesprochener messianischer Beziehung, welche wir besprochen haben, 52 weitere hinzukommen, welche sie in allgemeineren Ausdrücken bringen.

Ich gehe nun zu denjenigen Psalmen über, welche sich direkt in die messianische Zeit versetzen und damit ganz besonders anschaulich machen, wie stark das fromme Denken in der Zeit der Psalmendichtung von der messianischen Idee beherrscht gewesen ist. Was das gläubige Gemüth erfüllt, das tritt dem Dichter wie in einer Vision als sich vollziehend oder bereits vollzogen vor die Seele. Die Verwandtschaft des Dichters mit dem Propheten ist ja längst bemerkt worden. Soweit die altisraelitische Prophetie in Betracht kommt, dürfte der Vergleich nur mit Vorsicht und mit Einschränkungen erlaubt sein, da sonst zu leicht das Characteristische an der

[1]) Vgl. hierüber S. 404.

Prophetie übersehen wird. Für die jüngere zur Apokalyptik hinüberführende Prophetie, welche ältere Motive verarbeitet, dürfte er dagegen zu Recht bestehen. Für unsern Fall bieten nun schon die Schriften der älteren Propheten Analogien. Den Gerichtsvollzug führt uns Amos Kap. 9 vor. Er erblickt in einer Vision den im Tempel zu Betel erschienenen Jahwe, der den Befehl zur Zerstörung giebt. Und in der Form des Todtenklageliedes schildern sie häufig das bereits vollzogene Gericht, vgl. z. B. Am. 5,2; Jes. 1,21 ff.; Mich. 2,4; Jer. 38,22. Häufig versetzt sich Deuterojesaia in die seligen Zeiten des messianischen Reiches und stellt als erfüllt dar, was er weissagt. Da das messianische Reich ja nicht gekommen war, so ist diese Einkleidung der Gedanken den jüdischen Ueberlieferern unverständlich gewesen und hat die Veranlassung zu Correcturen des Textes [1]), wie zu falschen Punktationen gegeben [2]). Jer. 30,5 ff. ist ein sehr deutliches Beispiel dieser Darstellungsweise. Bei den Jüngeren begegnet sie uns häufig. Schließlich beruht ja auch der zu einem bloßen stilistischen Manier gewordene Gebrauch des Perf. proph. auf einer Versetzung in die Zukunft. Psalmen und Prophetie erläutern sich auch hier gegenseitig. Auch sind wir durch Ps. 144 [3]) bereits vorbereitet, diesen Sachverhalt zu finden.

Im einzelnen sind die hier zu besprechenden Psalmen recht mannigfaltig. Einmal weil die Situation nicht übrall festgehalten wird. Die Spannung hält entweder im Geiste des Dichters nicht an, so daß das geschaute Bild verblaßt und zusammensinkt, worauf er in die normale Zeitlage übergeht, oder er stellt absichtlich das vom Glauben Gehoffte als geworden dar, um damit die Aufforderung zum Lobpreise Gottes zu begründen. Die anbetende Gemeinde kann ja nicht rascher und gründlicher aus der Stimmung der Klage und des Jammers in die der in Lobpreis ausklingenden Freude versetzt werden, als indem ihr die seligen Zustände der messianischen Zeit vor Augen gestellt werden. So steht auch diese Darstellungsweise in engster Beziehung zum liturgischen Lobpreise

---

[1]) Vgl. Jes. 63,3 u. s. S. 408.

[2]) Vgl. Jes. 42,6. 43,28. 49,5. 8. 51,2. 57,17 u. s. w.

[3]) s. S. 385.

Gottes. Inwiefern sie in einzelnen Psalmen nur lyrische Einkleidung dieses ist, soll nicht untersucht werden. Gerade zu diesen Psalmen treffen wir in den prophetischen Büchern eine Reihe merkwürdiger Parallelen in den Liedern, welche als Loblieder der messianischen Gemeinde gedeutet werden müssen[1]).

Dann aber pflegen diese Psalmen sehr verschiedene Stücke der Zukunftserwartung auszuführen. Die Einen schildern das Erscheinen des Weltrichters, die Andern den Gerichtsvollzug, wieder Andere den Einzug Jahwes in den Tempel nach gehaltenem Gericht oder die Zustände, welche hierdurch verwirklicht werden.

Als Begründung des Vertrauens, mit welchem Israel zu seinem Gott aufschaut, begegnet uns die Schilderung des zum Gericht erscheinenden Jahwe in Ps. 29. Aus dem Himmel, in dem ihn die Engelschaaren, die Gottessöhne, lobpreisend umstehen, ist Jahwe aufgebrochen V. 1 f. Er begiebt sich zur Erde, um seine Herrlichkeit zu offenbaren. In altherkömmlicher Weise wird sein Erscheinen im Bilde eines Gewitters geschildert, welches über das heilige Land dahinfährt V. 3—9. Es bedeutet, daß Jahwe sich zum Gericht niedergesetzt hat. Das Gericht wird Sündfluth genannt in Einnerung an jenes erste Gericht Gottes über die entartete Menschheit. Nunmehr hat Gott das Regiment für immer ergriffen V. 10. Daher vertraut der Sänger V. 11: „Jahwe wird seinem Volke Macht verleihen. Jahwe wird sein Volk segnen mit Frieden". Dieser Schluß ist auch um deswillen interessant, weil in ihm der Dichter von der als gegenwärtig geschauten Zukunft zur wirklichen Gegenwart zurücksinkt.

Daß Jahwe König geworden ist d. h. im Endgericht das Regiment für immer ergriffen hat, begründet die Paränese, auszuharren in der Gesetzeserfüllung und in der Hoffnung, und die Aufforderung, Jahwe zu preisen, in Ps. 97. Auf die frohe Botschaft: „Jahwe ist König geworden," womit der Psalm anhebt, folgt die an alle Länder gerichtete Aufforderung, sich zu freuen. Die Verse 2—6 beschreiben hierauf das Erscheinen Jahwes zum

[1]) Vgl. auch in der Offenbarung Joh. die Loblieder der Himmelsbewohner 12,10 ff. 19,1 ff.

Gericht und die Wirkungen desselben auf die Natur und die Völker: „[2]Wolke und Dunkel ist rings um ihn, Gerechtigkeit und Recht das Fußgestell seines Thrones. [3]Feuer geht vor ihm aus und versengt ringsum seine Feinde. [4]Es erleuchteten seine Blitze den Erdkreis, es sah es und erbebte die Erde. [5]Berge schmolzen wie Wachs vor Jahwe, vor dem Herrn der ganzen Erde. [6]Es verkündeten die Himmel seine Gerechtigkeit, und alle Völker werden seine Herrlichkeit sehen". Daher schämen sich die Götzenanbeter V. 7, Zion aber hört es und die Töchter Juda frohlocken über Gottes Gerichte V. 8. „[9]Denn du, Jahwe, bist der Höchste über der ganzen Erde, sehr hast du dich erhoben über alle Götter." Und hiermit wird der Uebergang zur Aufforderung begründet: [10]„Die ihr Jahwe liebt, hasset das Böse, er, der hütet die Seelen seiner Getreuen, wird aus der Hand der Ungerechten[1]) sie retten. [11]Licht strahlte auf dem Gerechten[2]) denen, die geraden Herzens sind, Freude. [12]Freut euch, ihr Gerechten, über Jahwe, lobet sein heiliges Gedächtniß".

Auch hier läßt sich in V. 11 der Uebergang zur normalen Betrachtung des messianischen Heiles als einer zukünftigen Sache beobachten. Die prophetische Parallele aber zu V. 11 ist jenes Triumph- und Siegeslied der messianischen Gemeinde Jes. 9,1—6, in welchem die gewählte Situation streng festgehalten wird: „[1]Das Volk, das im Dunkeln wandelt, siehet ein großes Licht. Die Bewohner des finstern Landes, ein Licht strahlt über ihnen auf. [2]Du hast das Volk gemehrt ihm groß gemacht die Freude u. s. w.". Auch Jes. 12 und 25,1 ff., 26,1 ff.[3]) sind unter diesem Gesichtspunkte zu betrachten.

Verwandt ist mit Ps. 97 der 99. Ps., welcher mit der gleichen frohen Botschaft anhebt und von ihr zu der Aufforderung übergeht V. 5: „Erhebet Jahwe, unsern Gott, werft euch nieder vor dem Schemel seiner Füße! Heilig ist er".

Ich habe diese Psalmen hier angeführt, weil sie das Erscheinen Gottes zum Gericht schildern. Sofern sie mit der Botschaft,

[1]) d. h. die Heiden.

[2]) d. h. Israel.

[3]) Vgl. auch Jes. 24,16.

„Jahwe ist König geworden“ beginnen, sind sie innerlich verwandt mit den noch zu besprechenden Liedern, welche sich in die Zeit versetzen, in der Jahwe nach gehaltenem Gericht in sein Heiligthum einzieht oder seinen Thron besteigt.

Ich komme zu den Psalmen, die das Gericht selbst vorführen. In ganz eigenthümlicher Einkleidung geschieht dies in den beiden Psalmen 58 und 82, um deren Enträthselung sich besonders Bleek, Hupfeld und Cheyne bemüht haben. Ihren Zusammenhang mit der messianischen Idee hat namentlich der Letztere gut hervorgehoben. In diesen beiden Psalmen wird das Gericht über die Heiden dargestellt als ein Gericht, welches Jahwe über die Schutzengel der heidnischen Völker hält. Denn in Jahwe subordinirte himmlische Patrone hatten sich die Götter der Heiden für die volksthümliche Anschauung der nachexilischen Zeit verwandelt. Sie waren damit in die Heerschaaren der Gott dienenden Engel eingereiht worden. Ihnen hat Jahwe das Regiment über ihre Völker anvertraut. Daß Israel den Heiden unterworfen ist, heißt daher, daß sie die ihnen anvertraute Herrschaft zur Vergewaltigung Israels mißbraucht haben. Hierfür werden sie von Jahwe zur Rechenschaft gezogen. Das Gericht über die Heiden spiegelt sich daher im Himmel wieder als ein Gericht Jahwes über ihre Schutzengel. Inwiefern durch dieses Theologumenon von der Herrschaft der Schutzengel der Heiden, welches die Thatsache erklären soll, daß Israel in der Gewalt der Heiden ist, die Einheit der Weltregierung Gottes, die doch auch ein Postulat des monotheistischen Glaubens ist, gefährdet erscheint oder nicht, ist hier nicht zu erörtern. Das Theologumenon selbst aber ist ebenso interessant wie sein Vorkommen im Psalter, denn dieses bedeutet, daß der nachexilische Engelglaube sich Eingang in den offiziellen Cultus der Gemeinde verschafft hat.

Am deutlichsten kommt nun diese Situation zum Ausdrucke in Ps. 82, den ich daher voranstelle. Er versetzt uns sofort medias in res: „Gott steht in der Gottesversammlung, inmitten der Götter richtet er.“ Die folgenden Verse zeigen, daß die Götter die von Gott zusammengerufenen Schutzengel der heidnischen Völker sind. Der Ausdruck ist dadurch etwas undeutlich geworden, daß in dem

Psalm, einem sog. Elohimpsalm, das ursprüngliche Jahwe durch Elohim ersetzt worden ist, so daß nun Gott und die Schutzengel gleich benannt erscheinen.

Der Vorwurf aber, den Gott gegen diese seine Bevollmächtigten und Stellvertreter erhebt, wird dahin formulirt, daß sie ungerechte Richter gewesen sind, die die Ungerechten, d. h. die Heiden bevorzugt und gegen Gottes Gebot dem Gedrückten, d. h. Israel sein Recht verweigert haben. Hierdurch ist aber alle Ordnung auf Erden ins Wanken gekommen. Mit einer Frage des Unwillens wendet sich Gott an sie: „[2] Bis wann wollt ihr unrecht richten, und das Angesicht der Ungerechten annehmen? [3] Schaffet Recht dem Elenden und Verwaisten, dem Gedrückten und Armen sprechet sein Recht zu! [4] Rettet den Elenden und Dürftigen, aus der Hand der Ungerechten reißet (ihn)! [5] Sie (aber) verstehen nichts und wissen nichts, in Finsterniß wandeln sie. Es wanken alle Grundfesten der Erde". Zur Strafe werden die Engel ihrer Würde entkleidet: „[6] Ich habe gesagt, Götter seid ihr, und Söhne des Höchsten ihr alle. [7] Wahrlich wie Menschen sollt ihr sterben und wie einer der Fürsten fallen". Am Schlusse aber verläßt auch hier der Dichter die fingirte Situation und gleitet zur wirklichen ab. Denn es folgt die Bitte, Gott möge sich von seinem Throne erheben, um das Weltgericht zu halten. „Steh auf, Gott, richte die Erde, denn du wirst in Besitz nehmen alle Heiden". Es ist ein Beweis dafür, daß die Vision Einkleidung eines Glaubenssatzes ist.

Auch in Ps. 58 wird Gott redend und Gericht haltend eingeführt, wie das sich ja auch in Psalmen anderer Art z. B. Ps. 50 findet. Im jetzigen massoretischen Texte ist der Sinn durch die falsche Punktation eines Wortes von entscheidender Bedeutung verwischt ('êlem statt 'êlîm). „[2] In Wahrheit, ihr Götter, redet ihr Gerechtigkeit, richtet ihr in Rechtschaffenheit die Menschenkinder? [3] Ja im Herzen übt ihr Frevel, das Unrecht eurer Hände wägt ihr dar auf Erden". Von da an nimmt das Lied einen von Ps. 82 etwas abweichenden Gang. Es folgt V. 5 eine Schilderung des Treibens der Ungerechten, V. 7—10 bringen die Bitte um ihre Bestrafung. Zum Schlusse spricht das Lied die Zuversicht

der Gemeinde auf das sie rechtfertigende Endgericht aus: „[11]Freuen wird sich der Gerechte, weil er Rache geschaut hat. Seine Tritte wird er baden im Blute des Ungerechten. [12]Und sprechen wird der Mensch: ja Frucht ward dem Gerechten, ja es ist ein Gott, der richtet auf Erden". Auch hier verräth sich am Schlusse die wirkliche Zeitlage, zeigt sich, daß es sich um dichterische Einkleidung handelt. Die prophetischen Parallelen Jes. 24,16, 25,1 ff. sind bereits erwähnt worden.

In die Zeit des Weltgerichts versetzt sich auch Ps. 18, doch so, daß mit der Schilderung des angebrochenen Gerichtes der Ausdruck der Hoffnung auf dasselbe wechselt. Da das Lied den speziellen Zug der Hoffnung auf Erneuerung der Machtstellung des davidischen Hauses enthält, so ist es bereits an anderer Stelle[1]) besprochen worden. Sonst ist in ihm die messianische Hoffnung die Unterlage für den Lobpreis Gottes.

In die Zeit nach gehaltenem Weltgericht versetzt sich der Dichter von Ps. 46, der a. t. Grundlage des Triumphliedes unserer Kirche, gegen Ende seines Liedes. Das Lied beginnt mit der Schilderung des Vertrauens, das die Gemeinde auf ihren in allen Nöthen treu erfundenen Gott setzt, von dessen Tempel reicher Segen ausströmt. V. 5—8 preisen den Frieden der Gottesstadt, in deren Mitte, d. h. in deren Tempel, Gott wohnt. Wenn V. 6 von der Gottesstadt sagt: „Gott ist in ihrer Mitte, sie wird nicht wanken. Es hilft ihr Gott beim Anbruch des Morgens", so ist wie in anderen Psalmenstellen, vgl. 49,15, mit dem Morgen der Anbruch des messianischen Reiches gemeint, das messianische Heil also als zukünftig empfunden. Ohne irgend einen Uebergang aber versetzt sich V. 7 in die Zeit der Erfüllung. „Es tobten Heiden, wankten Königreiche, er donnerte mit seiner Stimme, es wogt die Erde." Der Dichter blickt damit nicht auf ein historisches Ereigniß zurück, etwa auf eine Kriegsgefahr, aus der Jerusalem unlängst gerettet worden ist, sondern jene letzte Katastrophe, in welcher Gott als Retter seines Volkes erscheint, tritt so lebhaft vor seine Seele, daß er sie als vollzogen empfindet. Und zwar denkt er wahr-

---

[1]) s. S. 386.

scheinlich an jenen letzten Ansturm der Heiden, welchen der nach-exilische Glaube im Anschluß an Ezechiel's Weissagung von Gog vor dem Eintritt des messianischen Reiches erwartete, vgl. Sach. 12. 14, Joel 4. Jes. 66. Für die Beziehung der Ausdrücke auf das Endgericht zeugt auch Haggai 2,22ff. Nur bei dieser wird es ferner erklärlich, daß der Dichter als Folge des Erscheinens Jahwes die Beseitigung der Kriege und den Anbruch ewigen Friedens erwartet: „⁹Kommt schaut die Thaten Gottes, der Zerstörung gewirkt hat auf Erden, der den Kriegen ein Ende gemacht hat bis zum Ende der Erde." Daß das messianische Reich ein Reich ewigen Friedens sei, ist ein stehender Zug in der nachexilischen messianischen Hoffnung. Mit V. 10ᵇ aber verläßt der Dichter eben so plötzlich wieder diese Einkleidung und schildert das messianische Reich als erst zukünftig; „den Bogen wird er zerbrechen, den Speer zerhauen, die Kriegswagen verbrennen mit Feuer". Deßhalb fordert V. 11 die Heiden auf zur Anerkennung des Gottes Israels. Der Psalm schließt aber mit dem Ausdrucke des Vertrauens auf Gottes Schutz.

Etwas undeutlicher ist der Zusammenhang in dem Hymnus Ps. 48. Der Untergang der Könige, welche zusammengekommen sind V. 5—8, und der Untergang der Tartessusschiffe möchte ebenso auf den letzten Ansturm der Heiden zu beziehen sein.

Als einen Psalm, welcher sich in die Zeit des angebrochenen messianischen Reiches, näher des Ansturmes der Heidenwelt, versetzt, betrachte ich auch Ps. 2. Er weicht insofern von dem nachexilischen Typus ab und berührt sich näher mit Ezechiel, als die Heiden sich gegen den bereits erschienenen messianischen König empört haben. Vielleicht ist das ein Gesichtspunkt, welcher auch bei Ps. 20 u. 21 zu berücksichtigen ist [1]). Nach meiner Ueberzeugung erklärt sich in ähnlicher Weise ferner auch Ps. 110. Er dürfte die Besiegung der Heiden durch den messianischen König schildern. Fraglich bleibt nur, ob eine geschichtliche nachexilische Persönlichkeit die Veranlassung zu diesem stürmischen Hervorbrechen der messianischen Hoffnung gegeben hat. Man denkt meist an einen

---

[1]) s. S. 393f.

Hasmonäer. Es könnte aber auch ein Davidide gewesen sein. Da mir für den Nachweis des Sachverhalts die Zeit fehlt, so schließe ich diese Psalmen von der Betrachtung aus.

Besonders gut studiren läßt sich der Typus dieser Psalmen an Ps. 47. Der Dichter versetzt sich in den Moment, in welchem Jahwe sein Königthum angetreten hat, d. h. in lyrischer Einkleidung, in dem er seinen Thron bestiegen hat, nachdem die Heiden überwunden worden sind. Alle Völker umgeben seinen Thron wie ein irdisches Volk den Thron seines Herrschers. Der Dichter fordert sie auf, durch lauten Jubel Jahwe als König zu begrüßen: „[1]All' ihr Völker klatschet in die Hand, jauchzet Gotte zu mit jubelnder Stimme. [2]Denn Jahwe ist der Höchste, ist furchtbar, ein großer König über die ganze Erde". Noch deutlicher aber reden V. 8f.: „Denn der König der ganzen Erde ist Elohim, singet ihm verständig! König geworden ist Elohim über die Heiden, hat sich gesetzt auf seinen heiligen Thron. Die Fürsten der Völker haben sich versammelt zum Gotte Abrahams. Elohim sind die Schilde der Erde, sehr hat er sich erhöht". Da Jahwe bereits König ist und die Heiden ihn huldigend umstehen, so wird es sich auch nicht empfehlen, V. 4f. als Ausdruck des Wunsches zu deuten, daß sich die Hoffnung Israels auf Bezwingung der Heiden erfüllen möge. Der imperfectische Ausdruck wird hier wie in anderen Psalmenstellen als Ellipse für Imperfect mit consecutivem Waw zu fassen und zu übersetzen sein: „Er trieb Völker unter uns, Nationen unter unsere Füße, erwählte uns unser Erbtheil, den Stolz Jakobs, den er lieb hat".

Im liturgischen Lobpreise ertönt die frohe Botschaft: „Jahwe ward König" Ps. 93. Derselbe klärt uns in erwünschtester Weise über die religiöse Bedeutung dieses Glaubens auf. Er ist das Fundament für den Glauben an die Dauer der Dinge. „Fest steht die Erde und wanket nimmer" sagt V. 42. Er sichert den Glauben an die ununterbrochene Weltregierung des Gottes der Gemeinde. Der Vers fährt fort: „Fest stand dein Thron von damals", d. h. von jeher, „von Ewigkeit her bist du". Er verbürgt die Ueberlegenheit Jahwes über alle Naturgewalten: „[3]Es erhoben Ströme, o Jahwe, es erhoben Ströme ihre Stimme.

[4]Es erhoben Ströme ihr Getös. Mehr als die Stimme großer, herrlicher Wasser, mehr als Meeresbrandungen ist Jahwe, herrlich in der Höhe". Eines solchen Gottes Gesetze sind verläßlich, d. h. ein sicherer Weg, um Heil und Leben zu gewinnen, auch wenn der Lohn der Gesetzestreue für jetzt noch vermißt wird. Daher ist der messianische Glaube auch das zuverlässigste Fundament dieser: „[5]Deine Gebote sind sehr zuverlässig, deinem Hause ziemt Heiligkeit, Jahwe, für lange Tage".

Es ist bereits darauf hingewiesen worden, daß für den nachexilischen Glauben der Anbruch des messianischen Reiches und der Einzug Jahwes in seinen Tempel dasselbe sind[1]). „Jahwe ist daselbst" ist der Name des neuen Jerusalems Ezechiels und das Siegel seines Buches. Der nachexilische Glaube weiß Jahwe freilich im Himmel thronend und von da aus die Welt regierend. Aber daneben hatte sich als ein Rest älteren Glaubens die Vorstellung erhalten, er wohne im Tempel. Freilich mußte man daran Angesichts der traurigen Lage der Gemeinde irre werden. Die Verherrlichung des Tempels und Jerusalems, welche die Propheten vom Einzug Jahwes in sein Haus abhängig gedacht hatten, war nicht eingetreten. So entsteht der Gedanke, daß Jahwe doch noch nicht in seinem Hause wohne, und daß hieraus sich erkläre, daß das messianische Heil noch ausstehe. Und er geht neben jenem Glauben an Jahwes Gegenwart einher. Aber damit gewinnt die Hoffnung auf das messianische Reich den Charakter der Erwartung, daß Jahwe zu seinem Tempel zurückkommen werde. Dann ist das messianische Reich erschienen.

Von hier aus empfängt Ps. 24 seine Erklärung. Auch heben sich von hier aus die Bedenken, welche von den Auslegern gegen die ursprüngliche Einheit des Liedes vorgebracht worden sind. Zwischen V. 1—6, in welchen das Lob des Schöpfers Jahwe verkündet und erörtert wird, wer würdig sei, im Tempel an seinem Culte theilzunehmen, und V. 7—10, welche den Einzug des siegreich aus einem Kampfe heimkehrenden Jahwe schildern, scheint den Auslegern kein Zusammenhang zu bestehen. Aber alle Schwierig-

---

[1]) s. 381. Vgl. dort die Belegstellen.

keiten lösen sich, sobald man bedenkt, daß der Einzug Jahwes in den Tempel und der Anbruch des messianischen Reiches dasselbe ist. Nicht aus einem beliebigen Kampfe mit einem der kleinen Völker der Nachbarschaft kehrt Jahwe, oder, wie man meint, die Lade heim, sondern vom Kampf gegen die Weltmacht. Er hat Gericht gehalten. In diese Zeit versetzt sich der Dichter. Prophetische Sachparallele ist Jes. 63,1: „Wer ists, der da kommt von Edom in hochrothem Gewand von Bozra? Er, der prangt in seinem Gewande, sich beugt in der Fülle seiner Kraft? Ich bins, der in Gerechtigkeit redet, reich ist an Hülfe. Weshalb ist Roth an deinem Kleide, ist wie des Keltertreters dein Gewand? Die Kufe trat ich allein, und von den Völkern war kein Mann dabei. Und ich trat sie in meinem Zorn, zerstampfte sie in meinem Grimm, es spritzte ihr Saft an mein Gewand, und alle meine Kleider besudelte ich“ [1]). Es ist der vom Weltgericht heimziehende Jahwe, den die Thore Zions einzulassen vom Psalmisten aufgefordert werden: „erhebt ihr Thore euer Haupt, erhebt euch ewige Pforten, daß einziehe der König der Ehre“ V. 7—9. Die Erörterung der sittlichen Eigenschaften derer, die würdig sind, in Jahwes Nähe zu wohnen, geht so gut auf das ideale Israel, d. h. die Bürger des messianischen Reiches, wie Jes. 33,15f. Der Psalm ist ein Festlied, bestimmt an einem Feste gesungen zu werden, an dem ganz Israel im Tempel erscheint. Wer dem idealen Israel angehört, erörtert V. 3. Und er ist ein Loblied. Die Gemeinde preist ihren Gott als Schöpfer und Herrn der Welt. Aber vor aller Augen wird sich seine Allmacht doch erst erweisen, wenn er nach Ueberwindung der Heiden in seinen Tempel einzieht.

Es sei gestattet, hier Hab. 3 anzuschließen, einen Psalm, der ebenso im Psalter stehen könnte. Sein Inhalt ist insofern eigenthümlich, als er mit der Bitte um Erfüllung des messianischen Gerichtes beginnt. Hierauf folgt die Schilderung des Erscheinen Gottes zum Gericht, dann die Klage. Auch er läuft aus in den Lobpreis Gottes.

---

[1]) Der perfektische Ausdruck ist hier nicht nur von der Punktation, sondern in der Unform 'eg'âltî statt gê'âltî auch durch einen Eingriff in den Consonantentext zu verwischen versucht worden, vgl. darüber S. 399.

Den Zusammenhang dieser Vorstellungen mit dem liturgischen Lobpreise Gottes belegt weiter Ps. 76. Daß Jahwes Name in Israel groß ist (V. 1), wird damit begründet, daß er in Salem seine Hütte und seine Wohnung auf Zion aufgerichtet hat (V. 3). Das könnte nun freilich gesagt werden auch ohne die leiseste Anspielung auf die messianische Hoffnung. Doch überzeugt sofort V. 4 davon, daß gerade an diese vom Dichter gedacht wird: „dort hat er zerbrochen die Blitze des Bogens, Schild und Schwert und Krieg". Jahwe hat also die Weltmacht überwunden und das Reich ewigen Friedens begründet. Es handelt sich daher auch hier um den Einzug Jahwes in sein Heiligthum nach gehaltenem Weltgericht. Die folgenden Verse stimmen dazu aufs Beste. Die Ueberwindung der Weltmacht schildern V. 6f., die Wirkung des Weltgerichts auf die religiöse Empfindung V. 8f. Das Gericht, zu dem Gott aufgestanden ist, hat die Gedrückten der Erde, d. h. Israel, befreit. Damit ist jeder Zweifel an dem messianischen Charakter des Liedes beseitigt. Wie aber das Lied angehoben hat mit dem Lobpreise Gottes, so schließt es mit der Aufforderung an Israel, Gott zu danken, an die Heiden, ihm zu huldigen: „[12]Gelobet und bezahlet Gelübde Jahwe eurem Gotte, alle um ihn her sollen dem Furchtbaren Geschenke bringen". Weßhalb Jahwe furchtbar ist, haben wir zwar bereits erfahren, er hat Gericht gehalten. Doch sagt es uns der Schlußvers nochmals. Und hier gleitet auch der Dichter dieses Psalmen unter Aufgabe der bisher festgehaltenen Situation zur Betrachtung des messianischen Heiles als einer Sache der Zukunft ab: „[13]Vernichten wird der Zornhauch Fürsten, furchtbar ist er", d. h. Jahwe, „Königen der Erde".

Das Nebeneinander der Schilderung der angebrochenen messianischen Zeit und der Hoffnung auf dieselbe, welches übrigens auch in prophetischen Stellen, vgl. z. B. Jer. 20,12f. vorliegt, läßt sich noch beobachten in Ps. 98, der allerdings auch sonst den Eindruck eines Mosaiks macht. Aber daß man ein solches hergestellt hat, ist ja besonders belehrend. V. 1 fordert auf, ein neues Lied zu singen, da Jahwe Wunder gethan hat. Gemeint ist damit das Weltgericht, denn V. 2 erläutert diese Aufforderung

dahin, daß er vor den Augen der Heiden seine Gerechtigkeit kundgethan hat, daß er Israels gedacht und die ganze Erde seine Hülfe gesehen hat. Deßhalb soll ihn die ganze Erde lobpreisen (V. 4—6), auch die Natur (Meer, Erdkreis, Ströme) soll ihm Beifall zuklatschen, und hierauf folgt, vgl. Ps. 96, jener pathetische Schluß: „Denn er kommt zu richten die Erde, richten wird er den Erdkreis mit Gerechtigkeit und die Völker mit Rechtschaffenheit".

In einem merkwürdigen Durcheinander geht die Schilderung der als vollendet geschauten Zustände des Gottesreiches und der Ausdruck der Erwartung derselben nebeneinander her in Ps. 9 und 10, welche zusammen einen alphabetischen Psalm bilden. Der Psalm beginnt mit dem Danke für die Wunderthaten Gottes, der die Sache der Gemeinde führt (V. 5), ihre heidnischen Feinde vernichtet hat (V. 6, 7) und nun in Ewigkeit thronen wird. Von da an wechselt beides kaleidoscopartig.

Wir sind am Ziele unserer Betrachtung. Blicken wir rückwärts. Während uns die messianischen Beziehungen unter den Händen zu schwinden drohten, wenn wir die Psalmen nach dem Schema „Weissagung und Erfüllung" befragten, hat sich bei unserer Art zu fragen das Psalmenbuch als von ihnen ganz erfüllt ausgewiesen. Die in den Psalmen dargestellte fromme Empfindung war völlig durchtränkt von der Hoffnung auf das künftige Reich Gottes und in ihrem eigenthümlichen Charakter nur zu verstehen, wenn man dies beachtet. Es ist aber dieser Sachverhalt für das richtige Verständniß der nachexilischen Frömmigkeit überhaupt von Ausschlag gebender Bedeutung. Das Fortleben der messianischen Hoffnung in den Jahrhunderten zwischen der Restauration und der Apokalyptik läßt sich ja freilich auch aus den jüngeren Bestandtheilen des Prophetencanons belegen. Und es wird vielleicht auch aus diesen klar, daß es sich dabei nicht um ein gelehrtes, theoretisches Interesse einzelner Frommen handelt, welche ihre Frömmigkeit an den Weissagungen der alten Propheten genährt hatten. Aus der Bedeutung aber, welche der messianischen Hoffnung in den Liedern des Gesangbuches der Gemeinde zukommt, ergiebt sich, daß sie der beherrschende Mittelpunkt des Gemeindeglaubens gewesen ist, der aus ihr seine weltüberwindende Kraft geschöpft und sich siegreich der Zweifel

erwehrt hat, die bei einer nüchternen Betrachtung der Lage der Nation und der socialen Zustände auf ihn einstürmen mußten.

Nach drei Seiten überbietet der Glaube der jüdischen Gemeinde allen geistigen und religiösen Besitz der heidnischen Völker und bildet das Christenthum specifisch vor. Erstens durch die Erkenntniß, daß der Gott der Gemeinde der einzige Gott und letzte Grund aller Dinge ist. Zweitens dadurch, daß er der Glaube an ein die Menschen absolut verpflichtendes Sittengesetz ist, welches Israel durch eine historische Offenbarung dieses seines Gottes kund geworden ist, damit es Leben gewinne. Drittens durch die Hoffnung auf ein Reich dieses Gottes, zu welchem alle Menschen berufen sind, und in welchem alles im Himmel und auf Erden in Harmonie mit dem Willen Gottes sich befindet. Dieses dritte ist das größte von den dreien und es trägt die beiden ersten.

Für die Erfüllung des Gesetzes war der Gemeinde verheißen, daß alle Völker sehen sollten, daß es nach Gottes Namen heiße, und sich vor ihm fürchten sollten, und daß es Ueberfluß an Gütern haben solle[1]). Aber der Gang der Weltgeschichte wie die Schicksale der einzelnen Frommen widersprachen den Verheißungen des Gesetzes. In Knechtsgestalt wandelt Israel durch die Geschichte. Wenn man sich trotzdem in dem Glauben behauptet, daß der Gott der von den Weltmächten zertretenen und mißhandelten Gemeinde der Gerechte und Allmächtige, der Herr auch der mächtigeren Heiden ist, wenn man sich immer stärker abmüht, den im Gesetze offenbarten Willen dieses Gottes zu halten und dadurch seine Herrschaft über Israel aufzurichten, trotzdem der Lohn dafür nicht sichtbar werden will, so ermöglicht das der unerschütterliche Glaube an das Endgericht, welches das Recht der Gemeinde und die Allmacht ihres Gottes bei allem Fleisch zur Anerkennung bringen wird. Im Anschauen der seligen Zustände des kommenden Gottesreiches findet man sich darein, daß so viele Glieder des Gottesvolkes über die Erde zerstreut sind, erträgt man die das religiöse Gefühl beleidigende Herrschaft der Heiden und Sünder. Im Aufblick zum verheißenen Endgericht bringt

---

1) 5. Mose 28,10 ff., vgl. auch 3. Mose 26,3 ff.

man die Klage zum Schweigen: „Jahwe, unser Gott, Herren außer dir haben uns in ihre Gewalt gebracht“[1]) und bekennt: „Der Pfad für den Gerechten ist eben, grad bahnst du das Geleis des Gerechten. Ja auf den Weg deiner Gerichte, Jahwe, haben wir geharrt, deinem Namen und Gedächtniß gilt das Verlangen unserer Seele“[2]). In der Hoffnung auf das Weltgericht besitzt die Gemeinde die Lösung der Räthsel der Weltgeschichte, in der Hoffnung auf das messianische Heil die Anwartschaft auf den Lohn der Gesetzestreue.

Fromme Empfindung folgert sogar daraus, daß Gottes Verheißungen noch immer nicht erfüllt sind, daß Israels Gesetzeserfüllung noch nicht genügt, sonst wäre das messianische Heil längst erschienen, vgl. Ps. 81,14: „Wenn mein Volk auf mich hören wollte, Israel in meinen Wegen gehen, [15] wie nichts würde ich ihre Feinde niederbeugen, und gegen ihre Dränger kehren meine Hand. [16] Die Jahwe hassen würden ihm heucheln. Ihre Zeit wäre auf immer. [17] Ich würde ihm zu essen geben vom Fette des Weizens, und aus dem Fels mit Honig würde ich dich sättigen“. So reizt die messianische Hoffnung zur treuen Bemühung um das Gesetz[3]).

Sofern aber die Gesetzeserfüllung der Gemeinde ein gutes Gewissen schafft, so daß sie von sich bekennen kann: „Alles dies traf uns, und doch haben wir dich nicht vergessen“[4]), verleiht ihr die messianische Hoffnung die Kraft, an ihrem Gotte nicht irre zu werden.

Aber auch rein als geistige Idee betrachtet, stellt die messianische Hoffnung einen Besitz dar, welchem die heidnischen Völker, die Völker der Cultur und Weltgeschichte, nichts auch nur annähernd gleiches an die Seite zu stellen hatten. In ihr ist die Idee aufgegangen, daß es eine Geschichte der Menschheit giebt, in die sich die der einzelnen Völker eingliedert, und daß die Entwicklung der einzelnen Völker einen ethischen Zielen zustrebenden historischen

[1]) Jes. 26,13.
[2]) Jes. 26,7. 8.
[3]) Als prophet. Parallelen vgl. Jes. 58,1 ff.; Jer. 17,19—27.
[4]) Ps. 44,18.

Proceß bedeutet. Er führt in dem Reiche ewigen Friedens zu einem Reiche des Guten und zur Beseitigung des Bösen. Ja es ist nichts im Himmel und auf Erden, das vom Weltgericht nicht mit betroffen würde. Es schafft je einen neuen Himmel und eine neue Erde, ein verklärtes und umgestaltetes heiliges Land, ein verklärtes Israel. Auch die Natur dient ethischen Zwecken. So bedeutet die messianische Hoffnung auch die großartige Idee eines die Schöpfung vollendenden Weltprocesses, und sie enthält eine Theodicee. Am „Ende der Tage" wird Gott die Welt, die er im „Anfang" geschaffen, zur Stätte verklären, auf der sein heiliger und guter Wille ewig herrscht.

Daß zwischen der messianischen Hoffnung der jüdischen Gemeinde und der Vorstellung der classischen Schriftsteller vom goldenen Zeitalter eine gewisse Aehnlichkeit besteht, ist längst aufgefallen. Aber welche Unähnlichkeit daneben! Bei genauer Vergleichung tritt uns darin der volle Gegensatz zwischen dem ungebrochenen religiösen Glauben der jüdischen Gemeinde und den auf dem Boden zerfallenden religiösen Glaubens erwachsenen philosophischen Speculationen des heidnischen Alterthums besonders deutlich entgegen. Hier ein den Glauben kräftigendes und das sittliche Vermögen steigerndes Ziel der Frömmigkeit, dort ein unwiderbringlich durch die Menschheitsentwickelung verloren gegangenes Gut. Hier der Optimismus weltüberwindenden Glaubens, dort die pessimistische Resignation, die aus sich auflösendem Glauben in die Höhe wächst. Hier die Religion der Zukunft, dort die des Unterganges. So bedeutet auch vom religionsgeschichtlichen Standpunkt aus angesehen die messianische Hoffnung der Gemeinde ein: „in diesem Zeichen wirst du siegen".

Freie Vereinsthätigkeit und amtliche Kirchenthätigkeit.

Von

Dr. K. Köhler.

Das zweite diesjährige Heft dieser Zeitschrift hat einen lesenswerthen Aufsatz gebracht über „das Verhältniß der inneren Mission zur kirchlichen Organisation". Es ist eine wirklich brennende Frage unseres heutigen Kirchenlebens, die da berührt wird. Geht man auf den prinzipiellen Hintergrund zurück, so erweitert sich noch das Problem und wird zu der Frage nach dem Verhältniß der freien christlichen Liebesthätigkeit überhaupt zur amtlichen Kirchenthätigkeit. Der Arbeiten für christliche Zwecke, welche in der Form freier Vereine betrieben werden, ist, wie man weiß, in unserer Zeit eine große Menge. Nicht blos, was man mit dem Namen der inneren Mission zu bezeichnen pflegt, gehört dahin, wie sehr man geneigt sein mag diesem vielumfassenden Begriff eine weite Ausdehnung zu geben und auch solche Bestrebungen mit dahin zu rechnen, bei welchen eine Abzweckung auf Mission in irgend einem Sinne kaum zu entdecken ist. Daneben stehen die zahlreichen Zweige christlicher Liebesübung, welche gar nicht zunächst oder vorzugsweise in einem Missionsinteresse, d. h. zur Bekämpfung des Abfalls vom Christenthum und zur Gewinnung der Abgefallenen unternommen werden, sondern unter lebendigen Christen auch da sein müßten, wo solches Bedürfniß nicht vorhanden wäre, wie die freiwillige Armenpflege, die Krankenpflege (Diakonissensache), die Kleinkinderpflege, ferner die Mission unter den Heiden, die Arbeit des Gustav-Adolfs-Vereins und der Kirchengesangvereine. Alle diese Thätigkeiten befinden sich zur Zeit in der Hand freier Vereine, nicht zu reden von solchen Vereinen, welche den praktisch-kirchlichen Zwecken ferner stehen, wie diejenigen kirchenpolitischer oder

wissenschaftlicher Art. Von letzteren ganz abgesehen, so hat das christliche Vereinswesen in unserer Zeit einen solchen Umfang und eine solche innere Bedeutung erlangt, daß es vom kirchlichen Gesichtspunkt geradezu als eine Gefahr, als ein Anzeichen innerer Schwäche und beginnender Auflösung betrachtet werden könnte. R. Rothe stützt seinen Satz von der unaufhaltsam vor sich gehenden Auflösung der Kirche im Staat u. A. auf die Thatsache, daß so viele Arbeiten, die von einer lebenskräftigen Kirche gethan werden müßten, dermalen außerhalb der Kirche und ohne organischen Zusammenhang mit ihr von freien Vereinen betrieben werden[1]). Umgekehrt erscheint es dem Verfasser des im Eingang erwähnten Aufsatzes als der an sich richtige Zustand und das zu erstrebende Ziel, daß die Vereine innerer Mission mit einer gleich zu bezeichnenden Ausnahme außer Verbindung mit der anstaltlichen Kirche bleiben, bez. immer mehr von derselben unabhängig gestellt werden.

Er unterscheidet zwischen denjenigen Einrichtungen der inneren Mission, „welche sich direkt auf die Zugänglichmachung der Predigt des Evangeliums an die dieser Güter entbehrenden Schichten des Volks richten", wie Stadtmission u. dgl. und solchen Aufgaben derselben, „welche sich direkt auf christliche Liebeswirksamkeit zur Errettung aus äußerer und sittlicher Noth beziehen." Von den ersteren sagt er, sie müßten, je kräftiger und zweckentsprechender sich die kirchliche Organisation entwickelt, um so mehr von derselben aufgesogen und unnöthig gemacht werden. Denn sie seien eigentlich Aufgaben der kirchlichen Organisation selbst und nur dazu vorhanden um dieser zu Hilfe zu kommen und in ihrem Betrieb vorhandene Mängel auszugleichen. Die anderen aber seien „von den speziellen Aufgaben der kirchlichen Organisation verschieden." „Sie müssen von den Amtsträgern der kirchlichen Organisation gefördert, aber nicht nothwendig in dieselbe hineingezogen werden; vielmehr je mehr solche Vereine und Unternehmungen praktischer christlicher Liebeswirksamkeit in Kraft selbstständigen christlichen Lebens neben der kirchlichen Organisation eine selbstständige Stellung und

---

[1]) Theol. Ethik § 1169.

Blüthe gewinnen, desto erfreulicher ist es für die christliche Betrachtung."

Wir werden so, wie man sieht, auf die prinzipielle Frage nach Begriff und Aufgabe der Kirche hingeführt. Sind jene Thätigkeiten und andere ähnlicher Art Functionen, welche von Rechts wegen die Kirche zu üben hätte, so daß es als ein Krankheitssympton oder doch ein nicht sachgemäßer Zustand bezeichnet werden müßte, wenn ihr dieselben von anderen Händen abgenommen werden? Oder liegen sie außerhalb des begriffsmäßigen Wirkungsgebietes der Kirche und macht sich diese also eines Uebergriffes in fremdes Gebiet schuldig, wenn sie jene Thätigkeiten ganz oder theilweise an sich zu ziehen sucht? Wie weit erstreckt sich der Umfang ihrer begriffsmäßigen Bethätigung? Was kann und soll sie ihrem Wesen nach?

Die Kirche, im weitesten Sinne verstanden, ist die Gemeinschaft der an Christus Glaubenden. Sie hat ihr beseelendes Prinzip in der inwendigen Gemeinschaft „der ewigen Güter im Herzen, als des heiligen Geistes, des Glaubens, der Furcht und Liebe Gottes" (Apol. Art. IV). Der Natur menschlicher Dinge gemäß wird die unsichtbare innere Gemeinschaft zu einer äußeren Gesellschaft mit sichtbaren Formen und Aemtern. Aber von Jedem, der dieser angehören will, ist zu fordern und vorauszusetzen, daß er an jener inneren Gemeinschaft in irgend einem Maaß und irgend einer Weise Antheil habe. Fehlt dieser ganz, so haben wir die „falschen Christen oder Heuchler", die nach Conf. Aug. VIII immer in der Kirche vorhanden sind und von ihr getragen werden müssen, da es in diesem Weltlauf unmöglich ist die Spreu von dem Weizen zu trennen. Aber darum heißt die Kirche doch a potiori die Versammlung aller Gläubigen und Heiligen (Conf. Aug. ib.). Ihr Dasein war mit dem Dasein des Glaubens an Christus von selbst gegeben. Der gemeinsame Glaube an ihn, die gemeinsame Gewißheit des in ihm gefundenen Heiles führt die Gläubigen auch zu einander hin und schließt sie unter einander zusammen, fester als alle Interessen und Bestrebungen natürlicher Art. Sobald zwei oder drei Menschen vorhanden waren, die an Jesus glaubten,

war die Jüngergemeinschaft vorhanden, aus welcher, als die sichtbare Gegenwart des Meisters aufhörte, die Gemeinde, die Kirche geworden ist. Während in der ganzen außerchristlichen Welt die Religionsgemeinschaft zusammenfällt mit der Volksgemeinschaft, der Einzelne ohne Wahl oder Entscheidung an der Religion seines Volkes Antheil hat wie an dessen Sprache, Sitte Recht, hat das Christenthum diese Abhängigkeit gelöst. Christus wendet sich mit seinem Heilsrufe rein an den Menschen als solchen, abgesehen von allen Naturbestimmtheiten wie Abstammung, Geschlecht, Stand und Beruf. In Christo ist nicht Jude noch Grieche, nicht Knecht noch Freier, nicht Mann noch Weib (Gal. 7,28). Die Kirche ist die Gemeinschaft, welche die Menschen rein und ausschließlich nach der Seite der religiösen Beziehung, genauer ihrer Beziehung zu Christus und durch ihn zu Gott umfaßt.

Dieses vorausgeschickt ist nicht schwer zu bestimmen, welches die eigenste und nächste Bethätigung der Gemeinde Christi sein wird. Sie besteht in der Darstellung und Pflege des Gutes, in dessen Besitze sie das zusammenfassende Band ihrer Gemeinschaft hat, des Heiles in Christo. Es ist der Gemeinde Bedürfniß, sich dessen, was sie an ihrem Christenthum besitzt, immer von neuem bewußt und dessen froh zu werden. Es geschieht durch gemeinsame Anbetung, sei es im gesprochenen Worte oder im Liede, durch die gemeinsame Feier der innigen Vereinigung mit ihrem Herrn und ihrer Glieder unter einander, welche das Abendmahlssacrament zum Ausdruck bringt, durch das lebendige, auf das gegenwärtige Leben der Gemeinde bezogene Zeugniß von den christlichen Heilsgütern auf Grund des ursprünglichen und für alle Zeit maßgebenden Zeugnisses davon in der heiligen Schrift. Dies ist der Gottesdienst zunächst in seiner Bedeutung als unmittelbare Selbstdarstellung des christlichen Lebens der Gemeinde in Wort und Symbol. Aber dieses Leben ist noch immerfort sowohl in allen Einzelnen innerhalb der Gemeinde, als im Hinblick auf deren Gesammtzustand ein äußerst mangelhaftes, schwaches, vielfach durch die Sünde getrübt und gehemmt. Es bedarf nicht bloß der Darstellung, soweit es als christliches bereits vorhanden ist, sondern auch der unausgesetzten Reinigung, Stärkung, Förderung. Die

Gemeinde, als der heilige Gottesbau, steht noch nicht vollendet, sie muß in steter Arbeit ihrer Vollendung entgegengeführt, muß erbaut werden. Alle die Mittel, die der Selbstdarstellung des christlichen Lebens der Gemeinde im Gottesdienste dienen, sind auch dem Zweck der Erbauung dienstbar zu machen. Schon indem die Gemeinde in Lied und Gebet und in der Sacramentsfeier sich das, was sie in Christus besitzt, vergegenwärtigt und sich dessen freut, erfährt sie davon eine Rückwirkung auf den Willen, jene Güter festzuhalten und sich immer völliger anzueignen. Direkt auf dieses Ziel hin kann und soll die Predigt wirken. Sie soll nicht bloß Zeugniß von dem sein, was die Gemeinde an christlichem Heil schon besitzt, sondern auch sie von dem überführen, was ihr noch fehlt, und ihr den Weg zeigen, um immer mehr „in allen Stücken zu wachsen an dem, der das Haupt ist". Sie soll neben dem darstellenden, zeugnißgebenden Charakter einen kräftigen teleologischen Zug haben und so zum Erbauungsmittel werden, Erbauung verstanden als Förderung in christlicher Vollkommenheit nach jeder Seite hin, nach der Seite der Erkenntniß wie nach der des Empfindens und des sittlichen Willens.

Als unentbehrliche Ergänzung tritt zu ihr die individuelle Seelsorge hinzu. Die Einzelnen in der Gemeinde haben ihre besonderen Nöthe und Bedürfnisse. Das Wort der Wahrheit muß daher auch dem Einzelnen, je nachdem es einem Jeden gerade noth thut, im Einzelverkehre nahe gebracht, und ihm gezeigt werden, wie er es nach seinem Bedarf für sich fruchtbar machen soll. Es geschieht in der Seelsorge. Ohne sie würde der Cultus, würde insbesondere die Predigt in sehr vielen Fällen ihr Ziel verfehlen und wirkungslos vorübergehen.

Gottesdienst und Seelsorge sind also die Functionen, welche sich aus dem Wesen der Kirche an erster Stelle ergeben. Sie ist zuerst Cultusgemeinschaft.

Die Kirche wirkt durch ihre gottesdienstliche Function über ihr unmittelbares, nächstes Gebiet hinaus. Die Glaubensregungen, welche durch den Cultus in den Gemeindegliedern geweckt und

gepflegt werden, setzen sich ihrer Natur nach alsbald um in sittliche Antriebe und Kräfte und diese erweisen sich als solche in dem Leben der Gläubigen außerhalb der Kirche.

Die natürlich sittlichen Lebenskreise in Volk, Stamm, Staat, in Ehe und Familie, Stand und Beruf, in den mannigfachen sozialen Verhältnissen und Bethätigungen, Arbeit, Verkehr und Erwerb, endlich die Wissenschaft und Kunst sind nicht erst durch das Christenthum geworden. Sie waren schon vor demselben und unabhängig von ihm da, sie empfangen auch das Gesetz ihrer normalen Entwicklung nicht erst durch das Christenthum, sondern tragen es in sich selbst. Es ist nicht richtig, so einleuchtend es klingen mag, daß der beste Christ auch der beste Bürger, der beste Erzieher, der beste Kaufmann sei. Es kann Einer ein sehr aufrichtiges und kräftig bewußtes Christenthum in sich tragen und dennoch in Fragen der Staatsleitung eine sehr schwache Einsicht beweisen oder als Erzieher oder Leiter eines Handelsgeschäftes große Fehler begehen. Es bedarf eben, um in einem dieser Lebenskreise das Richtige zu leisten, gewisser Einsichten und Erfahrungen, welche nur aus dem Studium des betreffenden Lebensgebietes, nicht aus dem des Christenthums zu gewinnen sind.

Gleichwohl bleibt es wahr, daß alle natürlich sittlichen Lebenskreise dazu geschaffen und darauf hin angelegt sind, zum Wirkungsgebiete der religiös-sittlichen Lebenskräfte des Christenthums zu werden. W a s in jedem dieser Kreise zu geschehen hat, das lehrt das Christenthum nicht; aber es zeigt, w i e Alles geschehen muß, um recht und mit Segen zu geschehen. Es schafft dafür die rechte Gesinnung, und am Ende ist doch überall die Gesinnung, womit Einer seinen Beruf erfüllt, das, worauf es ankommt, auch so weit es den Segen und Erfolg im Aeußeren angeht. Die rechte sittliche Gesinnung, die zuletzt immer in der Bezogenheit auf Gott, dem Streben seinen Willen zu thun, ihre Wurzel hat, zu wecken und zu pflegen, das ist aber das eigenste Geschäft der Kirche. Sie bildet die christlichen Persönlichkeiten, welche dann hinausgehen in alle Welt, um auf allen Lebensgebieten, je nach Beruf und Gabe jedes Einzelnen, Gottes Willen zu thun. So gewinnen unter den Einwirkungen, die von der Kirche ausgehen, alle jene

Lebenskreise erst die rechte, ihrer inneren Natur und Bestimmung entsprechende, Segen verbürgende Gestaltung. Und so wird allmählich das gesammte Menschheitsleben zu einem umfassenden Organismus sittlicher Bethätigung nach Gottes Willen; wir nennen es das Reich Gottes, auf dessen Kommen wir hoffen, und an dessen Herbeiführung wir arbeiten, wie wenig auch die Wirklichkeit dem idealen Ziele noch gleichen mag.

Die Kirche ist nicht das Reich Gottes. Die Verwechslung beider ist der verhängnißvolle Grundfehler des Katholizismus. Dort ist die Kirche in ihrer sichtbar organisirten Gestalt selbst der Gottesstaat, die civitas Dei und daher berufen, das gesammte menschheitliche Leben zu umschließen und zu beherrschen. Sie schien in den Zeiten der Blüthe der Papstherrschaft auf dem Wege, den Gedanken zu verwirklichen. Ein Gottesreich „von dieser Welt", der Gedanke ist groß, aber ganz falsch, eine Entstellung des Gedankens Jesu von dem Reiche Gottes unter den Menschen. Die Reformation hat ihm ein für allemal ein Ende gemacht. Unser Ideal ist nicht mehr die Beherrschung der Menschheit durch einen sichtbaren Gottesstaat unter einem sichtbaren an Gottes Statt zum Herrn der Welt berufenen Haupte, sondern die Organisation derselben in der Kraft des Geistes Christi zur Verwirklichung des in ihm beschlossenen Weltzwecks. Diese kommt nicht zu Stande ohne die Kirche, noch viel weniger ihr zuwider. Die Kirche ist gleichsam der heilige Quellort, wo die höheren Lebenskräfte, von welchen die innere Vollendung der verschiedenen sittlichen Kreise des Menschheitslebens bedingt ist, sich stets von neuem erzeugen, um sich von da immer neu durch alle Zweige des Weltlebens zu ergießen. Sie ist nicht selbst das Reich Gottes, aber sie ist die nothwendige Vorbereitungsanstalt für dasselbe, durch deren stille Arbeit das Kommen des Reiches Gottes in die Welt vermittelt und herbeigeführt wird.

Das Bisherige führt noch nicht über den Begriff der Kirche als Cultusgemeinschaft hinaus. Indem sie durch ihren Cultus gesinnungsbildend auf ihre Glieder wirkt, übt sie auf das sittliche Leben einen vielfach bildenden und bestimmenden Einfluß, ohne

daß jedoch die sich so ergebenden Bethätigungen zu Functionen der Kirche selbst würden. Der Einfluß, den sie übt, ist ein mittelbarer; sie wirkt dadurch über ihre Grenzen hinaus, ohne doch sich anzumaßen, was nicht ihres Amtes ist. Ihre eigentliche Function bleibt beschränkt auf Gottesdienst und Seelsorge.

Darf und soll sie diese Grenze überschreiten? Darf und soll sie mehr sein wollen als Cultusgemeinschaft? Das ist die Frage, um die es sich jetzt für uns handelt. Giebt es Thätigkeiten außer Gottesdienst und Seelsorge, welche die Kirche ihrem Wesen nach, kraft eigenen Berufs, in die Hand zu nehmen und zu vollführen hätte?

Bevor wir uns der Untersuchung dieser Frage zuwenden, mag auf die große Wichtigkeit derselben aufmerksam gemacht werden. Wir leben in einer Zeit der That; nur die That wird von den Menschen dieser Zeit geschätzt, Gedanken und Empfinden wenig. Wer nichts thut, über den geht die Zeit zur Tagesordnung über. Auch einer Kirche, welche von sich sagen lassen müßte, daß sie nur rede, aber nichts thue, würde diese Gefahr drohen. Um die Achtung und Werthschätzung, welche unserer Kirche dermalen leider vielfach verloren gegangen ist, ihr neu zu sichern, giebt es keinen besseren Weg, als den die Menschen zu überzeugen, daß sie etwas thut, für menschliche Wohlfahrt etwas leistet.

Jesus hat bekanntlich von seiner künftigen Gemeinde nur wenig geredet. Für ihn liegt (in den synoptischen Reden, von dem vierten Evangelium hier abgesehen) der ganze Nachdruck in dem Gedanken des Reiches Gottes. Nur zweimal erwähnt er seine Gemeinde, so daß man wohl sieht, er hat ihr künftiges Dasein vorausgesehen und gewollt [1]). Für uns kommt hier der Ausspruch Matth. 18,17 in Betracht. Den fehlenden Bruder, welcher auf die Vorstellungen, die ihm in Gegenwart von zwei oder drei Zeugen gemacht werden, nicht hört, soll man der Gemeinde an-

---

[1]) Es ist kein Grund vorhanden, die beiden bekannten Aussprüche Matth. 16 und 18 als ungeschichtlich abzuweisen („sie tragen den Stempel des höchsten Alterthums", sagt treffend H. Holtzmann, synopt. Evangelien S. 422), wenn gleich es dahin gestellt sein mag, wie weit sie ihre vorliegende Form erst in Rücksicht auf spätere Gemeindeverhältnisse erhalten haben.

zeigen (εἰπὲ τῇ ἐκκλησίᾳ); höret er auch diese nicht, dann sei er dir wie der Heide und Zöllner. Es ist nicht zu bezweifeln, daß die Gemeinde, von der Jesus redet, nur die Gemeinde seiner Jünger sein kann, nicht die jüdische Synagogengemeinde. Gegen die Beziehung auf die letztere spricht einmal der Umstand, daß die Bezeichnung ἐκκλησία niemals von der Synagogengemeinde vorkommt, dann der Zusammenhang: in den folgenden Sätzen V. 18—20 ist offenbar von der christlichen Jüngergemeinde und ihrer Vollmacht die Rede. Ob Jesus von dieser bereits den Ausdruck ἐκκλησία gebraucht habe und habe gebrauchen können, ist bezweifelt worden und am Ende auch nicht wesentlich. Indessen ist nicht einzusehen, mit welchem Ausdruck Jesus seine Gemeinde bezeichnet haben sollte, wenn nicht als קָהָל (wovon ἐκκλησία die die Uebersetzung, die Gottesgemeinde des neuen Bundes Matth. 26,28 anstatt derjenigen des alten); an der Stelle 16,18 kann ohnehin ἐκκλησία μοῦ nur die christliche Gemeinde bezeichnen. Diese nun erhält 18,17 eine nicht bloß seelsorgerliche, sondern disziplinare, schiedsrichterliche Befugniß über ihre Glieder; wer sich derselben nicht fügt, gilt als von der Gemeinde ausgeschieden. Ohne auf den Sinn der schwierigen Worte V. 18 „was ihr auf Erden binden werdet ꝛc." einzugehen, was hier zu weit führen würde, ist klar, daß der Gemeinde der Beruf zuerkannt wird in das sittliche Leben ihrer Glieder maaßgebend einzugreifen, und zwar nicht bloß durch Predigt und seelsorgerlichen Zuspruch.

Dem Apostel Paulus ist die Christengemeinde ein gegliederter Leib mit einem Reichthum mannigfaltiger Gaben und Kräfte, mittelst welcher seine Glieder sich unter einander dienen und sich fördern. Röm. 12,6—8. Unter den Gaben aber, in deren gegenseitiger Bethätigung sich das Leben der Gemeinde entfaltet, sind nicht bloß solche, die sich im gottesdienstlichen Leben und in der Seelsorge offenbaren, wie die Prophetie, das Lehren und Ermahnen, sondern auch die des Dienens (διακονία), d. h. der Hilfeleistung an Hilfsbedürftigen (ἀντιλήψεις 1. Kor. 12,28), des Mittheilens und der Barmherzigkeitsübung (ὁ μεταδιδοὺς, ὁ ἐλεῶν), des Vorstehens (ὁ προϊστάμενος, κυβερνήσεις 1. Kor. 12,28), die Vorsteher haben das Geschäft die Gemeindeglieder zurechtzuweisen (νουθετοῦντες

1. Theß. 6,12), also ihr sittliches Verhalten zu beaufsichtigen und zu leiten, vorkommende Aergernisse werden durch Ausschluß aus der Gemeinde beseitigt[1]). Es versteht sich, daß die gottesdienstliche Function der Gemeinde überall als deren erste und vornehmste erscheint, so bei der Urgemeinde (AG. 1,14. 2,42) wie bei der paulinischen Gemeinde. Aber offenbar haben sich an dieselbe bereits andere, darüber hinausgehende Functionen angeschlossen, die gemeindliche Barmherzigkeitsübung, welche in der Urgemeinde von allem Anfang als die natürliche Folge der brüderlichen Gemeinschaft der Gläubigen hervortritt (AG. 2,44. 45), und die Zuchtübung. Die Gemeinden der Anfangszeit waren nicht ausschließlich Cultusgemeinden.

Ebenso unverkennbar gehen nachher die Reformatoren in ihren grundlegenden Anschauungen über den Rahmen der Cultusgemeinde hinaus. In der Schrift von deutscher Messe (Januar 1526) sagt Luther von den christlichen Freiwilligkeitsgemeinden, welche ihm noch damals als das eigentliche evangelische Ideal vorschwebten, nur daß er eben jetzt die Unmöglichkeit, dieses Ideal unter den gegebenen Verhältnissen zu verwirklichen erkannte: „In dieser Ordnung könnte man die, so sich nicht christlich hielten, kennen, strafen, bessern, ausstoßen oder in den Bann thun, nach nach der Regel Christi Matth. 18. Hie könnte man auch ein gemein Almosen den Christen auflegen, das man williglich gäbe und austheilte unter die Armen." Gemeindliche Zucht und gemeindliche Liebesübung erscheinen ihm neben dem rechten christlichen Gottesdienst als die nothwendigen Aeußerungen eines christlichen Gemeindelebens, wie es sein sollte. Beide werden daher in dem im selben Jahre entstandenen Reformationsentwurf der Synode von Homberg in Hessen geordnet, sowie schon 1523 durch die Ordnung eines gemeinen Kastens der Gemeinde zu Leisnigk,

---

[1]) Der Begriff des Reiches Gottes in dem von uns vorausgesetzten Sinn ist dem Apostel nicht fremd. Er thut desselben allerdings nur zweimal Erwähnung, aber mit vollem Verständniß (Röm. 14,17. I. Kor. 4,29). Man sieht wohl, ihm ist nicht etwa der Begriff der Gemeinde an die Stelle desjenigen des Gottesreiches getreten, so daß die Betrachtung der Gemeinde als der Leib Christi etwa hieraus zu erklären wäre.

unter ausdrücklicher Zustimmung und Befürwortung Luthers, die Einrichtung einer christlichen Gemeindearmenpflege für die genannte Gemeinde versucht worden war. Schön spricht sich über die Pflicht der Gemeinde zur Liebesübung an ihren armen und nothleidenden Gliedern die Armenordnung der Stadt Nürnberg von 1522 dahin aus: „daß Glaube und Liebe die zwei Hauptstücke des christlichen Lebens sind, und daß unter uns Christen nichts Glaubloseres und Schändlicheres gefunden werden mag, denn daß wir öffentlich geduldet und ansehen sollen, daß die, so mit uns in einem Glauben und einer einzigen christlichen Gemeinschaft versammelt, und mit allen Dingen gleich und von Christo so kostbarlich und theuer erkauft, darum auch neben uns gleiche Glieder und Miterben Christi sind, Noth, Armuth und Kummer leiden, ja öffentlich in den Häusern und auf den Gassen verschmachten sollen 2c." Wohl sind jene Ideale und Entwürfe im Gebiete der lutherischen Reformation unter der Ungunst der Zeitverhältnisse nicht zur Verwirklichung gekommen. Doch sind sie von bleibender Bedeutung als Zeugnisse der ursprünglichen reformatorischen Gedanken über kirchliche Gemeindebildung. Günstiger war der Verlauf auf reformirtem Boden. Calvin hat als ständige kirchliche Aemter neben dem der Prediger das Amt der Aeltesten, welche mit dem Prediger zusammen die Kirchenzucht üben, und der Diakonen, d. i. der Armen- und Krankenpfleger bezeichnet, und beide sind in den reformirten Gemeinden zu kräftiger Wirksamkeit gekommen, in Deutschland wenigstens in denen am Niederrhein.

Wir sind nach diesem allem vollberechtigt uns bei unserer Betrachtung der Kirche nicht auf den Begriff der Cultusgemeinschaft zu beschränken, sondern nach Functionen der Kirche zu fragen, die zu den gottesdienstlichen, welche wir als die primäre erkannt haben, hinzutreten.

Zunächst kommt hier Folgendes in Betracht. Gleich jedem lebendigen Organismus trägt die Kirche den Trieb in sich, zu wachsen und sich auszubreiten. Es wäre ein Zeichen beginnenden Todes, wenn dieser Trieb je in ihr ersterben könnte. Sie ist ständig bestrebt, die Abgänge, welche sie durch das Hinsterben ihrer Glieder erfährt, zu ersetzen, indem sie das in ihrem Schooß

aufwachsende junge Geschlecht an sich zieht, denn sie erneuert sich nicht auf natürlichem Wege durch die Geburt — Christianus fit, non nascitur nach dem Worte Tertullians. Das ergiebt das Geschäft des Unterrichts im Christenthum und der Erziehung zu ihm, die Katechese, welche man in der gottesdienstlichen Function, wie weit man diese immer fassen mag, unmöglich einbegreifen kann. Die Kirche hat gleichzeitig das Streben, das Heil, dessen Trägerin sie ist, und von dem sie das Bewußtsein hat, daß es von Gott aller Welt zugedacht ist, auch denen darzubieten, die es noch nicht kennen, und so über ihre räumlichen Grenzen hinauszuwachsen; es geschieht durch die Heidenmission. Auch diese ist eine Lebensäußerung der Kirche, auf welche sie nicht verzichten könnte ohne sich selbst aufzugeben. In der Katechese trifft sie zusammen mit dem Staate, welcher die Fürsorge für die Volkserziehung gleichfalls für sich in Anspruch nimmt und nehmen muß. Die Kirche — wir reden in diesem Zusammenhang immer von der evangelischen — wird ihm diesen Anspruch niemals streitig machen wollen; aber sie wird auch nie auf ihren eigenen Antheil an der Volkserziehung, soweit es sich nämlich um die Erziehung zum Christenthum handelt, verzichten können. Und was die Arbeit zur Verbreitung des Christenthums nach Außen, die Mission, betrifft, so ist nicht abzusehen, wer ihr dieselbe abnehmen sollte, wenn sie nicht von ihr selbst gethan wird. Weitere Thätigkeiten ergeben sich aus dem inneren Verhältniß der Gemeinde und ihrer Glieder zu einander. Die Gemeinde ist ein Organismus, dessen Glieder unter sich zusammengehalten sind durch das Band der Liebe, eine Liebesgemeinschaft: eine solche ist aber nicht denkbar ohne thatsächliche Liebesübung. Was die Nürnberger in ihrer Armenordnung so schön gesagt haben: es sei unter Christen nichts Glaubloseres und Schändlicheres zu finden, als daß wir öffentlich gedulden und zusehen sollen, daß die, so mit uns in einem Glauben und einer einzigen christlichen Gemeinschaft versammelt sind, Noth, Armuth und Kummer leiden, das bleibt immer und überall wahr. Was wäre das für eine Kirche, die sich darauf beschränkte, das Gebot zu predigen: Liebt euch unter einander, oder auch ihren frommen Beifall zu spenden, wo einzelne ihrer Glieder daran sind

durch allerlei Unternehmungen zum gemeinen Wohl diesem Gebot in mehr oder weniger richtiger Weise nachzukommen, aber selbst keine Hand rührte um Liebe zu üben, zumal da wo die Gelegenheit und Aufforderung dazu am nächsten liegt, an den Armen, Kranken, Nothleidenden in ihrer eigenen Mitte. In der christlichen Liebesgemeinschaft muß nothwendig eine christliche Liebesthätigkeit, zunächst als Armen- und Krankenpflege, vorhanden sein, wenn nicht der gefährliche Anschein entstehen soll, daß hier das Reich Gottes bloß in Worten komme, nicht in der Kraft (I. Kor. 4,20). Alles dieses würde seine Wahrheit haben, auch wenn nicht, wie in der Erfahrung so häufig der Fall ist, die äußere Noth mit dem geistig-sittlichen Elend, der Glaubenslosigkeit, dem Laster verschlungen oder daraus entsprungen wäre, so daß die äußere Hilfeleistung erst den Weg bahnen müßte zu den Herzen und Gewissen der Elenden, um sie wo möglich zu retten. Die Hilfeleistung als solche und für sich soll der nächste Zweck der Liebesthätigkeit sein, die wir fordern. Gewiß wird eine Armen- und Krankenpflege, welche als ein Werk christlicher Liebe geübt wird, sich nicht damit begnügen, den äußeren Nothständen Abhilfe zu schaffen. Sie wird bestrebt sein sich den Nothleidenden auch auf religiös-sittlichem Wege hilfreich zu erweisen, indem sie ihnen die sittliche Kraft zur Ertragung des Leidens stärkt, sie zu geordneter Lebensführung und treuer Berufserfüllung anleitet, ihnen so weit nöthig die Mittel dazu verschafft, Gelegenheit zu ehrlicher Arbeit vermittelt u. dgl. Sie wird sich dadurch häufig mit der Seelsorge berühren, aber die Hilfeleistung in äußerer Noth ist ihr doch nicht bloß Mittel oder gar Vorwand für andere Zwecke, sondern Zweck an sich. Gegenüber der öffentlichen, vom Staat oder der bürgerlichen Gemeinde ausgehenden Fürsorge für Arme und Kranke soll die von der Kirche geübte nicht die Stellung einer mißtrauischen oder gegnerischen Concurrenz einnehmen; sie bildet in ihrem eigenthümlichen Charakter als Barmherzigkeitsübung eine werthvolle, zum Theil unersetzliche Ergänzung derselben. Was insbesondere die Krankenpflege angeht, so wird der Kirche vorzugsweise das Geschäft zufallen, Pflegekräfte zu liefern, welche den schweren Beruf aus den hier schließlich allein durchschlagenden Motiven christlicher Barmherzigkeit übernehmen.

Ein wichtiges Stück kirchlicher Liebesübung ist endlich die Hilfe, welche den Gemeinden, die sich in kirchlicher Noth befinden, dargereicht wird nach dem apostolischen Vorbild Röm. 15,26, also die Arbeit des Gustav-Adolfvereins.

Eine andere Reihe von Functionen entsteht für die Kirche aus der Thatsache, daß Sünde und Welt fortwährend noch in ihrer Mitte mächtig vorhanden sind und dem Kommen des Reiches Gottes entgegenwirken. Sie soll ihrem Begriff nach die Gemeinschaft der Heiligen sein, d. h. nicht eine Gemeinschaft von vollendet Sündlosen und Reinen, aber wohl die Gemeinschaft derjenigen, die im Stande der Heiligung leben, d. h. die in fortgesetzter sittlicher Arbeit dem Ziel der Vollendung entgegenstreben. Der Kampf gegen Sünde und Abfall in ihrer eigenen Mitte gehört darum zu ihren eigensten Lebensthätigkeiten. Und je kräftiger die Gemeinde von diesem Bewußtsein beseelt ist, um so weniger kann es ihr genügen, diesen Kampf nur mit dem Worte der Predigt oder allenfalls im stillen Verkehr der Einzelseelsorge zu führen; der Drang zur That muß sich regen. Es kann sich für sie darum handeln, solche Elemente, die sich innerlich vollständig von dem Zusammenhang mit dem Christenthum losgelöst haben, durch deren Theilnahme an ihren Heiligthümern diese entweiht werden müßten (Matth. 7,6), für ihre gesunden Glieder aber eine sittliche Gefahr zu besorgen wäre, von sich abzuthun oder doch ihnen den mitbestimmenden Einfluß auf das Gemeindeleben zu entziehen. Dies geschieht durch die gemeindliche Zucht. Maßgebender Bestimmungsgrund ist dabei für die Kirche die Rücksicht auf ihre eigene Reinerhaltung und die Bewahrung ihrer gesunden Glieder vor schweren Aergernissen.

Dazu treten auf der anderen Seite die Bestrebungen, welche darauf gerichtet sind, die Verlorenen zu suchen und wieder zu gewinnen, die in der Gefahr des Verlorengehens Stehenden zu bewahren. Die Gemeinde, welche ihr Dasein von dem herleitet, dessen Beruf es war zu suchen und zu retten, was verloren war (Luc. 19,10), kann, ohne sich selbst zu verlieren, nicht davon lassen, ihm darin nachzuthun, zumal in einer Zeit, wo der Abfall von dem Christenthum und das dadurch erzeugte leibliche und geistige Elend tief in die

Reihen des getauften Volkes eingedrungen ist. Wir stehen hier vor dem weit verzweigten Complex von Liebesthätigkeiten, die man unter dem Namen der inneren Mission zusammenfaßt. Es muß in der Gemeinde das Bewußtsein vorhanden sein, daß sie verantwortlich ist, nicht bloß der einzelne Christ gegenüber dem einzelnen Nächsten, für diejenigen ihrer Glieder, die auf Abwege kommen und verloren gehen, und daß ihre Verpflichtung gegen dieselben lange noch nicht dadurch erfüllt ist, daß ihnen Gelegenheit gegeben wird, zu bestimmten Zeiten und an bestimmten Orten das Evangelium predigen zu hören. Schon die Seelsorge, welche wir als nothwendige Ergänzung der Predigt fordern, ruht auf dieser Einsicht. Sie ist viel mehr als bloß eine außerkirchliche Predigt an den Einzelnen; sie zielt auf bestimmt gewollte Wirkungen im sittlichen Leben ab, will hier vorhandene Mängel berichtigen, Schäden heilen, drohenden Gefahren begegnen, alles unter dem Gesichtspunkt christlicher Wahrheit, so daß im Grunde schon in der Uebung der Seelsorge die Kirche über die Grenzen der bloßen Cultusgemeinschaft hinausgreift. Eine Seelsorge im Großen, oft im engen Verband mit der oben besprochenen christlichen Barmherzigkeitsübung, ist die innere Mission.

Alle die bisher aufgezählten Thätigkeiten bezeichnen wir mit Fug und Recht als Aufgaben und naturgemäße Functionen der Kirche. Es sind kurz zusammengefaßt folgende: 1) Thätigkeiten in Bezug auf die Ausbreitung und Fortpflanzung des Christenthums, d. h. äußere Mission und Katechese — von letzterer gehören hierher alle neben dem eigentlichen Religionsunterricht (und der häuslichen Erziehung) hergehenden Einwirkungen christlich-erziehlicher Art auf die Jugend, von der Kleinkinderschule und dem Kindergottesdienste an bis zum Jünglings- und Jungfrauenverein; 2) die gemeindliche Zuchtübung — sie kommt für uns nicht in Betracht, da die hierher gehörigen Handlungen, wo sie vorkommen, nur von amtlichen Kirchenorganen ausgeübt werden können; 3) die gemeindliche Liebesübung, welche, sofern sie auf die Bekämpfung des Abfalls vom Christenthum innerhalb der Christenheit und der daraus

entspringenden geistigen und leiblichen Nothstände gerichtet ist, als innere Mission erscheint. Deren verschiedene, nahezu unübersehbare Verzweigungen hier aufzuzählen thut nicht noth. Endlich sei, um vollständig zu sein, noch hinzugefügt die freiwillige Thätigkeit zur Bereicherung des Gottesdienstes und Erhöhung seiner erbaulichen Kraft durch die Kunst, welche von den Kirchengesangvereinen gepflegt wird.

In Bezug nun auf alle diese Functionen erhebt sich die an der Spitze dieses Aufsatzes stehende Frage: sollen sie durch freie Vereinsthätigkeit oder durch amtliche Kirchenthätigkeit vollbracht werden? Auf den ersten Blick ist die Frage sehr einfach. Sind es Functionen der Kirche, um die es sich handelt, so ist es auch die Kirche und diese allein, die sie auszuüben hat. Eine Kirchengemeinschaft, welche sich mit voller Freiheit, ungebunden durch geschichtliche Bedingungen, heute neu bildete, würde auch ganz gewiß jene Thätigkeiten, so weit das Bedürfniß und die Mittel vorhanden wären, alsbald selbst in die Hand nehmen, ohne abzuwarten, daß ihr dieselben von anderer Seite abgenommen werden, wie denn z. B. die großen amerikanischen Freikirchen regelmäßig ihre eigene Mission als offizielle Kirchenangelegenheiten betreiben. Anders liegt indessen die Sache in unseren deutschen Landeskirchen, wo sich das Vereinswesen in voller Selbstständigkeit bereits zu einem hohen Grade von Umfang und Bedeutung entwickelt hat. Hier würde der Gedanke, die Leitung der äußeren und inneren Mission, die Diakonissensache u. a. m. in die Hände der landesherrlichen Kirchenbehörden zu legen, auf große, wahrscheinlich unüberwindliche Schwierigkeiten stoßen, zum mindesten heftigen Widerspruch hervorrufen. Und zwar würde der Widerspruch gerade aus den Kreisen kommen, von denen die betreffenden Thätigkeiten gepflegt werden. Man trägt da wenig Lust die Mission (um der Kürze halber diesen Ausdruck zu brauchen) „verkirchlichen" zu lassen. Nur in der Luft der Freiheit, sagt man, gedeiht die Mission. In den Händen von bureaukratischen Behörden wird sie selbst zum bureaukratischen Geschäftsbetrieb werden; sie ist dann in Gefahr, daß Elemente ohne Liebe und Verständniß sich ihrer bemächtigen und sie verderben, sehr bald würde

man neben den königlichen oder großherzoglichen Mission eine „freie christliche" Mission entstehen sehen. Und so viel ist daran richtig, daß verwaltende Behörden, wie unsere Landeskirchenbehörden sind, in ihrer Geschäftsbehandlung fast unvermeidlich einen gewissen bureaukratischen Zug haben. Die Natur ihrer Arbeiten bringt es mit sich, daß auf die Einhaltung correcter geschäftlicher Formen großer Werth gelegt wird, und dabei droht dann die Gefahr, daß über der Form die Sache zu kurz kommt. Man beruhigt sich damit, wenn nur die Acten fein säuberlich in Ordnung sind, durch beengende äußere Vorschriften wird das freie Regen des Geistes gehemmt und gefesselt. Aber gerade auf dieses kommt es bei den Liebeswerken, von denen wir reden, an; die hingebende, aus dem Glauben stammende Liebe, das herzliche Erbarmen, der rastlos vorwärts drängende Eifer, der vertrauende, durch Hindernisse und scheinbares Mißlingen nicht zu beugende Muth, das sind Gaben, welche durch behördliche Anordnungen und Maaßregeln, auch durch kirchenbehördliche, nicht geweckt werden können. Der Geist muß sie bringen, und er weht wo er will. Man mag in jener nicht selten anzutreffenden Abneigung gegen Alles, was einer „Verkirchlichung" der Mission, äußeren wie inneren, ähnlich sieht, in mancher Beziehung eine bedenkliche Erscheinung erblicken: es wirkt darin noch ein gewisses Mißtrauen nach, herrührend aus den Tagen, wo „pietistische" Umtriebe von den Kirchenbehörden im Bunde mit der Polizei ähnlich mißtrauisch überwacht wurden wie anderswo die demagogischen, und zugleich etwas von dem centrifugalen Streben im Protestantismus, welches demselben schon so viele Schwierigkeiten bereitet hat. Aber das ist gewiß: so wenig auch bei christlichen Liebesarbeiten geschäftliche Ordnung und Fertigkeit vermißt werden darf, so wenig vertragen sie eine bureaukratische Behandlung. Ihre Einfügung in das Ressort landesherrlicher Verwaltungsbehörden könnte leicht ihr Tod sein.

Auf der anderen Seite sind die gewichtigen Gründe zu beachten, welche dafür sprechen, das christliche Vereinswesen nicht von der organisirten Kirche zu trennen. Es darf nicht der Anschein entstehen, als ob die verschiedenen Zweige christlicher Liebes-

thätigkeit, welche da betrieben werden, nur die Sache einzelner abgeschlossener Kreise wären, die Kirche selbst aber nichts angingen. Es kann für die Werthschätzung der Kirche unmöglich förderlich sein, wenn sie nur als die Anstalt erscheint, die Sonntags predigen läßt und die durch die Sitte geforderten cultischen Handlungen an den Einzelnen, Taufe, Trauung, Beerdigung, vollzieht, im Uebrigen aber nur mit äußeren Geschäftssachen wie Vermögensverwaltung u. dgl. zu thun hat, während solche Thätigkeiten, in welchen sich christliche Liebe, Gemeinsinn, Opferwilligkeit offenbart, und welche für die Volkswohlfahrt von reellem Werthe sind, von ihr nicht beachtet werden. Die organisirte Kirche darf nicht als der Vorhof dastehen, wo die Christen niederen Grades ihre Stelle haben, während die Vollkommenen sich in den christlichen Vereinen sammeln. Weder für die „draußen", noch für die „drinnen", um einmal so zu reden, könnte das von Segen sein. Für die Ersteren nicht: ihr Christenthum müßte auf diesem Weg immer mehr verflachen. Es muß ihnen allen bewußt werden, daß die Bemühungen, den Heiden das Reich Gottes zu verkündigen, die Verlorenen innerhalb der Christenheit zu suchen und retten, Barmherzigkeit an den armen und kranken Brüdern zu üben, und was dessen mehr ist, nicht ein Sport sind für eine Anzahl von Einzelnen, die dafür eine besondere Vorliebe haben, sondern daß hier Pflichten von ihnen allen zu erfüllen sind und zwar gemeinsam als von einer Gemeinde Jesu Christi. Umgekehrt für den engeren Kreis der Vereinsgenossen entsteht, so lange ihr Thun nur als ihre sie allein angehende Privatsache erscheint, leicht die Gefahr, in eine falsche Absonderung, ein einseitiges, ungesundes Wesen zu gerathen; es kann damit bis zur Separation kommen, man denke an Hermannsburg. Es gehört zu der gottgefügten Eigenart unserer Landeskirchen, daß sie eine große Mannigfaltigkeit von Geistern und Geistesarten, einen Reichthum verschiedenartiger Abstufungen und Auffassungsweisen des Christenthums in sich schließen; und wir haben einen Vorzug darin zu erkennen, wenn auch vielleicht häufig das Beschwerende und Gefährliche des Zustandes mehr empfunden wird als sein Segen. Die Geister sollen einander ergänzen, von einander lernen, sich gegenseitig an-

regen und berichtigen, und das geschieht am besten in gemeinsamer Arbeit zum Aufbau des Reiches Gottes. Die Gemeinde soll eine wirkliche Gemeinschaft werden, zusammengehalten durch ein geistiges Gemeinschaftsband, damit der Einzelne an ihr eine Stärkung und einen Rückhalt in seinem Christenleben finden kann; das wird sie am besten durch gemeinsame Arbeiten, Interessen und Sorgen, deren Gegenstand das Kommen des Reiches Gottes ist.

Wie löst sich der Widerspruch, der sich aus dem vorstehend entwickelten Pro und Contra ergiebt?

Es sind fast seit Anbeginn der Kirche in ihr zwei Elemente vorhanden, die bei großer innerer Verschiedenheit sich gegenseitig ergänzen und fordern: das freie Regen des Christusgeistes in den Einzelnen und der Gesammtheit auf der einen und die dasselbe umschließende und zusammenfassende Rechtsordnung auf der anderen Seite. Es gab eine Zeit, wo von der letzteren noch so gut wie nichts vorhanden war. Die apostolischen Briefe, namentlich die älteren, geben uns das Bild eines noch ganz ungebundenen fließenden Zustandes des Gemeindelebens. Der Gemeindegottesdienst, die Liebes- und Zuchtübung, alles vollzieht sich noch vollständig frei, ohne feste Formen, je nachdem der Geist einen Jeden anregt, die Gaben, die er in sich findet, im Dienste des Ganzen thätig werden zu lassen. Die Gemeindevorsteher, so weit solche vorhanden sind, thun ihren Dienst ohne feste abgegrenzte Geschäftsvertheilung, mehr auf Grund moralischen Ansehens als rechtlicher Befugniß. Ganz bald jedoch, je mehr der Enthusiasmus der Anfangszeit in ruhige Bahnen einzulenken beginnt, gewinnen die Zustände eine festere Gestaltung. Die gottesdienstlichen Handlungen nehmen feste Formen an, aus den anfänglich im freien Liebesdrang geübten Thätigkeiten im Dienste der Gemeinde werden stehende Aemter. Die Anfänge einer kirchlichen Rechtsordnung treten zu Tage. Und weit entfernt, daß wir darin ein Erkalten und Herabsinken erblicken dürften, vollzog sich damit vielmehr eine nothwendige und heilsame Entwickelung. Das geistige Leben der Kirche bedarf der umschließenden

Rechtsordnung, um in sich zusammengehalten und vor Trübungen bewahrt zu werden. Aber diese Ordnung darf nur die umschließende, der inneren Natur des Organismus angepaßte Hülle sein; im Inneren muß das Leben fort pulsiren, es darf nie dahin kommen, daß es bis ins Herz hinein erkalte und erstarre. Es muß in der Kirche, innerhalb ihrer rechtlich begründeten und geschützten Ordnungen, Raum sein zur freien, nicht gesetzlich beherrschten Geistesbethätigung. Selbst in der katholischen Kirche fehlt es daran nicht. Sie weiß solche Regungen mit bekannter Herrscherkunst sich einzufügen und ihren Zwecken dienstbar zu machen in der Form der Orden und Bruderschaften. In der evangelischen Kirche ist die durch die socialen Verhältnisse der Gegenwart gebotene Form für Regungen dieser Art, so bald sie zu irgend einer gemeinsamen Bethätigung hinführen, die des Vereins.

Die Vereine für kirchliche Zwecke sollen nicht von der anstaltlichen Kirche aufgesogen werden. Das Ziel kann nicht sein, alle von ihnen geübten Thätigkeiten in die Hand kirchlicher Behörden zu sammeln und dadurch jene Vereine gegenstandslos zu machen und zur Arbeitseinstellung zu nöthigen. Es wäre an dem Punkte, wo die Entwickelung des Vereinswesens gegenwärtig angekommen ist, nicht möglich: aber es wäre auch nicht wünschenswerth. Uniformität führt in geistigen Dingen niemals zum Guten, sie würde es auch hier nicht. Wohl aber ist eine feste organische Verbindung der Vereinsthätigkeit mit der amtlichen Kirche anzustreben: die Vereine sollen den ihnen wesentlichen Charakter der Freiwilligkeit nicht verlieren, aber sie sollen ihre Arbeit nicht neben der Kirche und ohne sie thun, sondern in ihr und für sie als ein Stück der von der Kirche selbst geforderten Arbeit. Eine organische Verbindung soll es sein, d. h. sie soll nicht bloß in den gegenseitigen Beziehungen der leitenden Personen beruhen, sondern in der Organisation vorgesehen und statutarisch gesichert sein.

Wie sich das im Einzelnen zu gestalten habe, darüber lassen sich bindende Sätze von vorn herein nicht aufstellen. Es muß sich nach den gegebenen Verhältnissen richten. Wie dermalen die Dinge liegen, wird man nicht daran denken können Vereinigungen

von so fest gegründeter, über die Grenzen der Landeskirchen hinausgreifender, selbstständiger Organisation wie die meisten Missionsgesellschaften oder der Gustav-Adolfsverein kirchenregimentlich nahe zu treten, es sei denn in der Form wohlwollender Förderung und Unterstützung, wiewohl der Gedanke nichts Widersprechendes in sich hat, daß die Eisenacher Kirchenconferenz eines Tages werden könnte, als was sie gedacht war, was sie aber bis heute nicht geworden ist. Dann würde sie wohl auch den deutschen evangelischen Missionen, insbesondere in den deutschen Kolonialgebieten, und der evangelischen Diaspora im Reiche, und so weit der Einfluß der deutschen evangelischen Christenheit reicht, ihre Aufmerksamkeit zuwenden, ohne daß darum den Vorständen jener Vereine zugemuthet werden müßte, zu Gunsten der Conferenz der Kirchenregimente abzudanken. Abgesehen indessen von dergleichen Zukunftsbildern ist zunächst Folgendes zu beachten. Wir haben in unseren evangelischen Landeskirchen der Regel nach zweierlei Reihen von kirchenregimentlichen Organen. Die einen sind die Organe des landesherrlichen Kirchenregimentes, bureaukratisch organisirte Behörden gleicher Art wie die entsprechenden staatlichen Verwaltungsbehörden; ihre Stelle ist auf der obersten Stufe des Verwaltungsorganismus. Die anderen sind die Organe genossenschaftlicher Selbstverwaltung der Kirche, auf der untersten Stufe die örtlichen Gemeindevorstände (Kirchenvorstände, Kirchengemeinderäthe, Presbyterien), auf der mittleren die Decanats-(Diöcesan-, Kreis)-Synoden. Die landesherrlichen Kirchenregimentsbehörden erscheinen nicht geeignet in das Gebiet, von dem die Rede ist, hereinzugreifen. Ihre Sache ist, die kirchliche Rechtsordnung zu handhaben und aufrecht zu erhalten. Diejenigen Gegenstände, die eine juristische oder — wir brauchen den Ausdruck ohne schlimmen Nebenbegriff — eine büreaukratische Behandlung fordern und ertragen, gehören in ihr Gebiet. Die presbyterial-synodale Organisation dagegen, wo die Kirche selbst etwas von der Natur eines freien Vereins an sich trägt, ist die Seite des Kirchenwesens, wo die gewünschte Anknüpfung zwischen den freien Vereinen und den amtlichen Organen der Kirche möglich und am Platze ist.

In vielen Fällen wird es sich als möglich erweisen, daß von den kirchlichen Organen selbst gewisse Unternehmungen, welche sonst freien Vereinen zufallen würden, in Angriff genommen werden. Grundsätzlich und für alle Fälle ist das ja, wie oben gesagt wurde, weder zu fordern noch zu empfehlen, aber nach Lage der Umstände kann es zweckmäßig und heilsam sein und ist darum keineswegs als ausgeschlossen zu betrachten. Wo z. B. ein Kirchengesangverein sich bildet, ist dahin zu wirken, daß derselbe von vorn herein als Kirchenchor ins Leben trete, seine Leitung soll, wenn nicht dem Kirchenvorstand selbst übertragen, doch dadurch mit diesem in nahe Beziehung gesetzt werden, daß der Vorsitzende desselben, der Pfarrer, statutengemäß zugleich Vereinsvorsitzender wird. Es thut nicht gut, wenn ein solcher Verein ohne statutarische Verbindung neben der Kirche dasteht. Abgesehen von möglichen Streitfällen liegt die Gefahr dann nahe, daß der Verein auf falsche Bahnen gerathe, vielleicht seinen Charakter als kirchlicher Verein einbüße. Tritt das Bedürfniß einer Kleinkinderschule hervor, so soll die Gründung derselben von dem Kirchenvorstand ausgehen, dem dann naturgemäß auch die Aufsicht und Leitung der Anstalt zufallen wird, oder soll er wenigstens bei dieser wirksam betheiligt werden, wenn außer der Kirche noch andere Factoren mitwirken. Es wird nicht schwer fallen, das zu erreichen, vorausgesetzt, daß bei der Aufbringung der Geldmittel die Kirchengemeinde, es sei durch freiwillige Beiträge oder durch Verwilligung aus der Kirchenkasse das Ihrige thut. Ein Jugendgottesdienst (Sonntagsschule) sollte nie anders als unter Leitung des Pfarrers und daher unter Mitwissen und Zustimmung des Kirchenvorstandes stattfinden. Die Einrichtung einer Gemeindepflege für Arme und Kranke wird in der Regel gar nicht anders zu bewerkstelligen sein als durch die kirchlichen Organe. Auch über den Umkreis der Einzelgemeinde hinaus wird es in vielen Fällen möglich sein, daß die kirchlichen Organe Unternehmungen, welche sonst Gegenstände der Vereinsthätigkeit bilden würden, unmittelbar selbst in die Hand nehmen. Die Errichtung einer Herberge zur Heimath z. B. kann sehr wohl von einer Kreissynode (Decanats-, Diöcesansynode) ausgehen und der Betrieb sodann als Synodalsache behandelt werden. Aehnlich

könnte eine Synode, allenfalls in Gemeinschaft mit einer oder einigen der Nachbarschaft, die Thätigkeit eines Vereins zur Rettung verwahrloster Kinder, die Gründung eines Rettungshauses (passender und wohllautender hieße es einer Erziehungsanstalt) in die Hand nehmen. Es wäre ein Gewinn für die Synoden, wenn sie regelmäßig Veranlassung hätten über concrete Gegenstände zu berathen und zu beschließen, statt daß sie sich häufig in Ermangelung praktischer Aufgaben, wie Pastoralconferenzen ausnehmen, deren Geschäft mit der gepflogenen Discussion erledigt ist. In allen diesen und ähnlichen Dingen gilt das Recht des ersten Besitzes; wer an irgend einer Stelle, wo ein Bedürfniß christlicher Liebesthätigkeit hervortritt, zuerst zugreift, dem gehört sie. Die kirchlichen Selbstverwaltungsorgane sollten nicht säumen, davon Gebrauch zu machen.

Wo freie Vereine für kirchliche Zwecke, insbesondere solche der inneren Mission, vorhanden und am Werke sind, da ist, wie schon gesagt, ein Verhältniß organischen Zusammenwirkens zwischen diesen und den kirchlichen Vertretungskörpern anzustreben. Die Synoden der Mittelstufen bieten hier den Anknüpfungspunkt. Man hat in verschiedenen Kirchengebieten angefangen, Synodalvertreter für die innere Mission zu bestellen, welche sich an der Leitung der betreffenden Thätigkeiten innerhalb des Kirchenkreises betheiligen und der Synode jährlich über den Stand der inneren Missionssache in dem Bezirk Bericht erstatten. Sie sollen auf der einen Seite bei den Synoden Kenntniß und Verständniß der Missionssache vermitteln und sie in das Interesse für dieselbe hineinziehen, auf der anderen den betreffenden Vereinen zur Seite stehen, auf vorhandene Nothstände und Bedürfnisse ihre Aufmerksamkeit lenken, überhaupt die Vermittelung zwischen den Vereinsvorständen und den kirchlichen Gemeindeorganen übernehmen und auf ein einheitliches Zusammenwirken zwischen beiden hinarbeiten. Hier ist ein Anfang gemacht, aus welchem sich bei verständnißvoller Pflege ein erfolgreicher Fortgang entwickeln kann.

Die obere Aufsicht und Leitung dieser Verhältnisse gehört zu dem Pflichtenkreise des geistlichen Aufsichtsamtes oder, wie wir es ohne Arg nennen, Oberhirtenamtes, d. h. der Generalsuper-

intendenten. Damit ist nicht das Geringste von einem oberhirtlichen oder bischöflichen Kirchenregiment gemeint. Das geistliche Amt ist das Amt des Worts und kann daher niemals eine mit Rechtszwang versehene Regierungsgewalt aus sich heraus setzen. Aber das persönliche Element, welches neben dem in den Consistorien vertretenen bureaukratischen niemals in der Kirchenleitung fehlen darf, soll in dem Amte des Generalsuperintendenten zum kräftigen Ausdruck kommen. Er soll der oberste Seelsorger für die Gemeinden und die Pfarrer seines Bezirkes sein und als solcher einen ausgedehnten Wirkungskreis und eine sehr selbstständige Stellung haben. Zu seinem Wirkungskreis gehört auch das kirchliche Vereinswesen. Ihm kommt es zu, den für kirchliche Zwecke arbeitenden Vereinen nahe zu treten, sich mit Art und Umfang ihrer Arbeit vertraut zu machen und anregend, berathend, wegweisend darauf zu wirken, andererseits in den Organen der kirchlichen Selbstverwaltung Interesse und Verständniß für jene Arbeiten zu wecken, ihnen begreiflich zu machen, daß dieselben innerhalb eines gesunden christlichen Gemeindelebens nicht fehlen dürfen, und die Pflicht zum Bewußtsein zu bringen, ihnen Bahn zu bereiten und förderlich zu sein. Kurz er soll bemüht sein, beide Theile einander anzunähern und die Bereitwilligkeit zu einmüthigem Zusammenwirken bei ihnen hervorzurufen, soll die geeigneten Wege und Formen für solches Zusammenwirken finden und zeigen. Was keiner bureaukratischen Behörde herbeizuführen gelingen kann, das wird durch die Seelsorgerarbeit einer geisterfüllten, vom Vertrauen der Gemeinde getragenen Persönlichkeit allmählich erreicht werden, daß sich die verschiedenen christlichen Vereinsarbeiten zwar in voller Freiheit, aber innerhalb der Kirche und im organischen Zusammenhang mit ihren Institutionen, als Lebensäußerungen der Kirche selbst vollziehen.

Katechetische Lutherstudien.

Von

J. Gottschick.

I.

Die Seligkeit und der Dekalog.

(Fortsetzung vgl. 2. Heft, S. 171—188.)

Luther ist sich einer — im Vergleich mit der altkatholischen und der mittelalterlichen, der vulgären wie der mystischen, Auffassung — neuen Anschauung von der Seligkeit oder dem ewigen Leben bewußt gewesen. Die Seligkeit, welche der Glaube an Christus durch die Sündenvergebung erlangt, ist ihm nicht etwas bloß Zukünftiges, sondern etwas der Art nach schon gegenwärtig Erfahrbares, wenn auch etwas dem Grade nach der jenseitigen Vollendung Bedürftiges. Sie besteht in der gottgewirkten freudigen Hingabe des Willens an den Willen Gottes, wie er als der Wille der allmächtigen Liebe einerseits unser Leben in seinen mannigfachen Beziehungen zur Welt gestaltet, andrerseits uns die Aufgabe der Nächstenliebe stellt, in dem ebenso demüthigen und ehrfurchtsvollen wie zuversichtlichen und trotzigen Gottvertrauen, das uns innerlich über die Welt erhebt, und in dem Gottesdienst der Nächstenliebe, der uns unsern weltlichen Beruf zum Paradiese verklärt. Da diese beiden Momente des göttlichen Willens, der selbst das höchste Gut ist, sich für Luther im Inhalt des recht verstandenen Dekalogs ausdrücken, so besteht ihm die Seligkeit in der amans delectatio in lege Dei.

Dies Ergebniß soll jetzt zunächst durch die Analyse der hauptsächlichsten unter den vielen Synonymen, in welchen Luther seine Anschauung ausgeprägt hat, bewährt werden.

Als das nächstliegende Synonym der Seligkeit oder des ewigen Lebens bietet sich das Reich Gottes oder Christi dar, weil das, was für Luther bei diesem Begriffe charakteristisch ist, daß der Wille Gottes oder Christi darin die Herrschaft über die Herzen der Menschen führt, in der nächsten Analogie mit dem gewonnenen Ergebniß steht. Die Synonymität dieses Begriffes mit dem der Seligkeit oder des ewigen Lebens ist daran evident, daß Luther es im Gegensatz zu den irdischen Reichen als ein himmlisches unvergängliches Reich bezeichnet und den Besitz ewiger Güter und himmlischer Seligkeit als dasjenige darstellt, worin sich Gottes oder Christi Regiment an uns verwirklicht[1]). Und ebenso wie beim ewigen Leben hebt er hier immer und immer wieder hervor, daß dies Reich mit seinen himmlischen Gütern nicht etwas lediglich Zukünftiges ist, sondern etwas, was, wenn es auch erst droben zur Vollendung gelangt, doch als ein seiner Art nach Himmlisches schon hienieden angefangen wird. Seine Bürger sind hier auf Erden dem Geist und Herzen nach schon im Himmel, Menschen, „die in eine andere Welt gehören", deren „Wesen und Leben auf Erden ist nicht irdisch, sondern ein himmlisch Wesen im Himmel" [2]).

Ebenso wie Luther Vergebung der Sünden und ewiges

---

[1]) 39 13 nicht ein irdisch, vergänglich, sterblich Reich, sondern ein ewig, himmelisch, unvergänglich Reich. 40 54 also regieret, daß er . . . himmlische, unvergängliche Güter, ewiges Leben, ewigen Friede giebt. 21 116 daß wir hie (d. h. in der 2. Bitte des Vaterunsers) nicht umb einen Parteken oder zeitlich vergänglich Gut bitten, sondern umb einen ewigen, überschwänglichen Schatz.

[2]) 39 13 14 15 17 19 vgl. 15. Dazu dient dieses Herrschers Herrschaft und Reich, daß wie hie auf Erden anfahen zu sein im Himmel und vollend in Himmel hineinkommen und darinnen bleiben ewiglich. Dieses Königs Reichs hilft uns in Himmel hie nach dem Geist und Seele, obschon unser Leib noch eine Zeitlang im Lande, auf Erden ist; dort aber hilfts uns mit Leib und Seele hinein in der Offenbarung und Anschauung. 34 Einerlei Reich ist es, das Reich des Glaubens und das Reich der zukünftigen Herrlichkeit. 18 Im Himmel, das ist in der Christenheit auf Erden, da der Herr unser Herrscher, sein Reich hat und welche Christenheit in den Himmel gehöret. Da nähret sich unsere Seele und geneußt der himmlischen Güter. opp. ex. XVIII, 174 regnum Christi proprie hoc est, quod administrat in hac vita et post hanc vitam perfecte conferet justitiam et vitam aeternam. Gal. III, 154 10 77 78 21 188

Leben gleichsetzt, faßt er auch oft alle Güter des Gottesreichs in dem der Vergebung der Sünden zusammen. „Vergebung der Sünden sind nicht mehr denn zwei Worte, darinnen das ganze Reich Christi stehet“ [1]). Das Mittel, wodurch dies Reich begründet, gegen seine Feinde erhalten und ausgebreitet wird, ist das Evangelium als das Wort der Verheißung, das Wort von der Vergebung der Sünden, während das Gesetz als solches, von seiner bürgerlich erziehenden und religiös vorbereitenden Bedeutung abgesehen, mit ihm nichts zu thun hat [2]).

Aber die Vergebung der Sünden ist als das Gut des Reiches Gottes nur gemeint, sofern sie die Vertilgung der Sünde, d. h. aber die Herstellung in die positive Gemeinschaft mit Gott, welche die Seligkeit selbst ist, herbeiführt [3]). Das ist „Gottes Reich, darin er regieret über alle Gläubigen und dieselbigen als ein getreuer König beschirmet, strafet, besoldet, leitet, weiset usw., sie auch hinwiederumb auf ihn gänzlich vertrauen, seine väterliche Zucht und Strafe williglich annehmen und ihm allenthalben in Gehorsam folgen“ [4]). In zahlreichen Ausführungen stellt Luther dies als das eigenthümliche Wesen des Gottesreiches dar, daß seine Bürger sich in zuversichtlichem Vertrauen zu der väterlichen Führung Gottes und in freudigem Gehorsam gegen seinen Willen ganz von ihm beherrschen lassen. Das wird hier angefangen, nimmt zu und wird droben vollendet. Dies faßt die Antwort, welche der kleine Katechismus auf das „Wie geschieht das“ der 2. Bitte giebt, zusammen, indem er sagt: Das Reich Gottes kommt, „wenn der himmlische Vater uns seinen heiligen Geist

---

[1]) 14_{195} 17_{104} 11_{320}.

[2]) 15_{24} wie es (das Himmelreich) nichts anders sei, denn das Wort, das da predigt Vergebung der Sünden und das ist das heilig Evangelium. 39_{10} das Scepter und die königlich Gewalt Christi, das ist das Wort und das Evangelium Christi $_{20}$ $_{21}$. 40_{86}ff. $_{117}$ opp. ex. XI, $_{134}$ nostrum regnum novi Testamenti debet quidem urgere doctrinam legis ad conservandam disciplinam et obedientiam politicam, honorem magistratuum et parentum. Verum in his non consistit regnum Dei, sed in Verbo hoc est in promissione.

[3]) $15_{24\ 25}$ ist nicht anders denn eine Vertilgung und Vergebung der Sünden.

[4]) 15_{24}.

giebt, daß wir seinem Worte glauben und göttlich leben, hier zeitlich und dort ewiglich"[1]).

---

[1]) 21 183 Was ist Gottes oder seines Reichs Gerechtigkeit? Das ist, wenn kein Sünd mehr in uns ist, sondern all unsere Glieb, Kraft und Macht Gott unterthan und in seinem Brauch seind, daß wir mit Paulo sagen mögen: ich leb jetzt, aber nicht ich, sondern Christus lebt in mir . . also ist Gottes Reich nit anders, denn Fried, Zucht, Demütigkeit, Keuschheit, Liebe und allerlei Tugend. 184 185 daß Gottes Reich sei nichts andres, denn fromm, züchtig, rein, mild, sanftmüthig und aller Tugend und Gnaden voll sein, also daß Gott das Sein in uns hab und er allein in uns sei, lebe und regier. 21 86 (Sinn der 2. Bitte), daß alle Sünd von uns gewandt werden und wir deiner Gnaden, aller Tugend und guter Werk voll, mögen dein Reich werden, daß alle unser Herz, Muth und Sinn mit allen Kräften inwendig und auswendig dir, deinen Geboten und Willen unterthäniglich dienen und sich allein von dir regieren lassen, nit ihn selbst noch dem Fleisch, Welt oder Teufel folgen. 40 18 (Ausl. des 110. Ps., der von dem Reiche Christi handelt, und speciell des Verses „deine Völker sollen sein die Freiwilligen") das seind die ledigen gelassen Menschen, die eins ledigen Willens seind und nit haften an indert ein Ding, denn blos lauter an dem Willen Gottes, daß sie wider Gut begehren noch Bös forchten, gleich achten Sterben und Leben, Haben und Durfen, Ehr und Schwachheit; allein daran gesättigt und benugig seind, daß Gottes Willen also sei. 40 114 (andere Auslegung desselben Psalms u. Verses) nennet er ein solch Volk, das da heiße spontaneus, das da ungezwungen und ohne Heuchlei, williglich und mit Lust und Liebe diesem Herrn gehorsam und unterthan sei, und also gesinnet seien, daß sie bei ihm bleiben wollen und sich nicht von ihm reißen lassen. Gal. I 316 dicit regnum Dei non esse in sermone, sed in virtute. Virtus autem est non solum posse loqui de regno Dei, sed etiam re ipsa ostendere, quod Deus sit efficax per Spiritum suum in nobis . . cum sequitur fides spes caritas, patientia etc. 3 79 Solchs Reich, sagt Christus, sei inwendig in uns. Und heißt anders nicht, denn das Wort hören und glauben, das ist, Gott von Herzen vertrauen und für einen Vater halten. 6 191 So ist nu dies geistliche Reich ein solch Reich, in welchem aller Menschen Herzen versammelt und vereinigt sind, die Gott vertrauen. 6 48 alsdann regieret Gott in uns, wenn wir an ihm nicht verzweifeln, sondern ihm von Herzen vertrauen und ihn für unsern Gott und Vater halten . . Darumb ist Gottes Reich der Glaube, denn, wo ein gläubig Herz ist, da ist Gottes Reich. Die Werke folgen hernach, daß solcher Mensch in seinem Beruf dahin gehet, arbeitet, isset, trinket, ist fröhlich und guter Ding wie ein Vögelein. opp. ex. XIX, 362 eius populus seu credentes appellantur regnum Dei . . ideo scilicet, quia Christus rex coeli in sanctis per Spiritum et verbum suum regnat. Sic Paulus in Colossensibus dicit, nos esse in coelestibus, non quod corpore simus in coelis, sed quod ille rex, qui regnat, vivit, loquitur, in nobis operatur, est rex coeli. 16 177—179 462 ff.

Und lediglich darum hat das Gesetz keine Stätte in dem Reiche Gottes, weil es die Herzen Gott nicht unterthan zu machen im Stande ist. Darum ist das Evangelium von der Gnade und Vergebung Gottes das ausschließliche Mittel der Verwirklichung des Reiches Gottes, weil es Gott die Herzen gewinnt und bewirkt, daß der im Gesetz ausgedrückte ewige und unverbrüchliche Gotteswille mit Lust und Freude als das höchste Gut ergriffen wird[1]).

---

8 139. Weimarer Ausg. IV 711 hoc est regnum veritatis, quod ex tota anima subjiciatur populus sive ad vitam sive ad mortem. 712 quaerimus justitiam regni Dei, cum omnem voluntatem nostram Dei voluntati subjicimus, ut regnet iam in nobis Dominus Deus, qui aliud nihil a nobis exposcit, quam ut cor ei praebeamus .. Regnum autem Dei in nobis tum erit, cum nobis nullum peccatum dominetur, sed omnia membra, omnes affectus nostros Deo junctos facimus, ut iam non nos, sed Deus vivat in nobis.

[1]) 15 24 25 Gottes Reich wird durch kein Gesetz vollbracht oder regieret, auch nicht durch Gottes, viel weniger durch Menschen Gesetz, sondern allein durch's Evangelium und den Glauben zu Gott, durch welchen die Herzen gereinigt getröstet und befriedet werden, so der heilige Geist ihn' eingeußt Liebe und Erkenntniß Gottes und machet den Menschen Ein Ding und Einen Geist mit Gott, also, daß er eben deß gesinnet wird, das will und begehret, das suchet und liebet, das Gott will .. Hieraus kömpts, daß ein Mensch in diesem Reich Gottes vollkommen, barmherzig, mitleidig und freundlich gegen seinen Nächsten ist, dieweil er aus Eingebung des heiligen Geistes weiß, daß Gott gegen ihn und gegen jedermann dermaßen auch thut und seine Güte mildiglich ausgeußt. Solche Art Gottes kann niemand durch Gesetz erkennen, sondern allein durch den Geist und Werk des Evangelii. 40 116—119 Weil nu von diesem Königreich Christi gesagt wird, daß es soll solche Volk und Leute haben, die da willig und gern gehorsam seien, ist damit genug angezeigt, daß er nicht weltlicher Weise regieren soll ... daß auch sein Regiment nicht sei Moses oder des Gesetzes Regiment ... er zeigt, daß dieser König gar auf eine andere Weise regieren müsse und solch Reich anrichten, darin er diese ganze jetzige Natur neu oder anders mache ... Weil dann in dieser ganzen menschlichen Natur Vermögen nicht ist, Gott gehorsam zu sein und Gott dennoch will die zehn Gebot und seinen Gehorsam gehalten haben, so muß er also drein greifen, daß die alte ungehorsame verderbte Natur verändert und neu werde und solche Herzen, Sinn und Muth schaffen, die da williglich und mit Lust und ein echten vollkommen Gehorsam Gott erzeigen. Wie geschieht nun Solches? Und was ist's, dadurch er Solches ausrichtet? Nicht anders, denn ... die Predigt des Evangelii, dadurch dieser König regieret und alles thut ... Wo Solchs gehöret wird, daß Gott nicht mehr mit uns zörnen, noch umb unsere Sünde verdammen will .. sondern sein Gnad und Barmherzigkeit uns anbeut und schenkt, da

Ist nun mit der freudigen Hingabe an den väterlichen Liebeswillen Gottes nach seinen beiden Seiten das specifische Wesen der Bürger des Gottesreiches bezeichnet und ist es andrerseits für sie charakteristisch, daß ihr „Wesen und Leben auf Erden nicht irdisch, sondern ein himmlisch Wesen im Himmel ist“[1]), so muß dies himmlische Wesen, das heißt aber das ewige Leben und die mit ihm gegebene Seligkeit im Sinne Luthers eben in der genannten Willensbestimmtheit bestehen, die durch die Erfahrung der Vergebung hervorgerufen wird. Und so sagt denn Luther auch in diesem Zusammenhang ausdrücklich, das sei am höchsten und ersten zu begehren, daß Gott allein in uns sei, lebe und regiere, und das heiße selig sein, wenn er in uns regiere. Und er setzt diese Anschauung ausdrücklich in Gegensatz zu der andern, als zu einer fleischlichen und eigennützigen, welcher eine hiervon unterschiedene Freude und Lust im Himmel das letzte Ziel des Strebens ist[2]). Die Seligkeit und Erhabenheit des von Gott

---

kann das Herz, so zuvor vor Gott flohe und ihm feind war, eine kindlich fröhliche Zuversicht gegen ihn fassen. Und wenn der Mensch also durch den Glauben getröstet und aufgerichtet wird, so kriegt er neue Gedanken, Muth und Sinn gegen Gott, beginnet ihn zu lieben und von Herzen anzurufen und Hülfe gewarten in allen Nöthen, krieget Lust und Liebe zu seinen Geboten, ist bereit umb Gottes Willen zu thun und leiden, was er soll . . . Also siehest du hierin angezeigt ein solch Reich dieses Christi, darin er durch göttliche Macht und Kraft die ganze menschliche Natur neu machet, also, daß in uns ein neu Licht und recht völlig Erkenntniß Gottes und neuer Muth erwächst, daß wir von Blindheit, Unglauben, böser Lust und allen Werken des Ungehorsams erlöst und rein, ohne Sünde und Tod, ewiglich gerecht und selig mit Gott leben. Solches fähet hie an in diesem Leben bei den Christen, wird aber erst vollkommen werden in jenem Leben, nach der Auferstehung, da die ganze Natur mit Leib und Seel, in reinem, ewigen Gehorsam gegen Gott leben wird. 12 $_{308}$.

[1]) 39 $_{19}$ vgl. $_{14}$. Mein Reich aber ist ein Reich der Wahrheit, denn dazu bin ich geboren . . daß ich die Wahrheit predige und die Menschen die Wahrheit predigen und annehmen; auf daß sie wahre rechtschaffene Menschen werden, die in eine andere Welt gehören und der Werk in Gott gethan sind.

[2]) 21 $_{184}$ Der andere Irrthum, daß viel seind, die dieß Gebet (die 2. Bitte) sprechen, allein Sorg gehabt, daß sie nur selig werden, und verstehen durch das Reich Gottes nichts anders denn Freud und Lust im Himmel; wie sie denn aus fleischlicher Sinnlichkeit denken mögen; und werden dardurch gedrungen, daß sie die Höll fürchten und also nur das Ihr und ihren Eigennutz im Himmel

oder Christus Regiertwerdens macht Luther dann daran anschaulich, daß er dasselbe als einen Antheil an der königlichen Weltherrschaft Gottes und Christi beschreibt. Das ist die Kehrseite der gänzlichen Hingabe unsres Willens an den weltbeherrschenden Willen Gottes und Christi, daß wir dadurch hienieden geistlich und im Glauben, der den entgegengesetzten Eindruck zu überwinden vermag, droben auch äußerlich und leiblich von all den uns knechtenden Mächten der Sünde, des Todes, des Teufels, der Hölle, des Unglücks, der Verfolgung u. s. w. befreit und zu Herren über sie erhoben und mit stolzem Selbstgefühl ihnen gegenüber ausgestattet werden. Denn dem, welcher mit Gottes Willen eins ist, steht alle die Macht zu, mit welcher Gott seinen Willen durchsetzt[1]). Ist es naturgemäß, daß das zuversichtliche Vertrauen zu

suchen. Dieselben wissen nit, daß Gottes Reich sei nichts anders, dann frumm, züchtig, rein, mild, sanftmüthig und aller Tugend und Gnaden voll sein, also daß Gott das Sein in uns hab und er allein in uns sei, lebe und regier. Dies soll man am höchsten und ersten begehren. Denn das heißt selig sein, wenn Gott in uns regiert und wir sein Reich sein. Vgl. Weim. Ausg. IV, 712 (im Zusammenhang der S. 412 Anm. 3 citirten Stelle) si ita in lege Dei voluntas nostra, beati erimus.

[1]) 8 266 Wir sind ja in diesem Reich Bürger, Grafen und Herren, da Christus ist der höheste König über alle Könige und Herren und darin Reichthum, Freude und alle Seligkeit ist, ohn End. 6 133 Es heißt das Himmelreich darumb, daß alle, so das Wort und Sakrament haben und gläuben und durch den Glauben in Christo bleiben, himmlische Fürsten und Kinder Gottes sind. XVIII, 213 214 (Ausl. des 45. Ps.'s im Zusammenhang einer Darlegung des Wesens des Reiches Christi) scit se esse dominum super peccatum, mortem et omnia mala diaboli . . Amara quidem est mors, amarae aliae calamitates et afflictiones, sed nihil ad Christum . . Neque enim est superbia dicere ad peccatum: fuge hinc, ad diabolum: sine me. Sum enim dominus tuus, quia Christus est dominus, cum hoc sum consuscitatus et collocatus cum eo in coelestibus. Regno igitur et debeo exercere regnum, ut assuescam . . . Sumus re vera reges super ista mala . . sed fide, quae fides cum specie diversa luctatur. 40 105 106 Hiergegen wird allhie auch der Trost und die Hülfe uns gezeigt . . . daß dieser unser König soll herrschen und die Oberhand behalten über und wider alle diese Feinde, Teufel, Sünde, Tod und Welt . . und also herrschen und siegen soll, daß er in seinen Christen, ob sie gleich sich auf's Höchst geängstet und schwach, und unter Tod und Höllen liegend fühlen, dennoch will gewaltig sein durch seinen Trost, Kraft und Sieg, Freude

Gott, das über allen Druck der Welt erhebt, in erster Linie als der Grund dieser Königsherrschaft und als das im Reiche Gottes uns geschenkte Gut dargestellt wird, während die Uebung der Nächstenliebe um so mehr meist als Aufgabe erscheint, als sie durch das Vertrauen erst ermöglicht wird, so wird es doch nicht minder oft gleichermaßen als Aufgabe bezeichnet, das gottverliehene Recht jener Königsherrschaft auszuüben[1]), und andrerseits fehlen auch Stellen nicht, in denen die Ausübung der Liebe gegen die Menschen, insbesondere gegen feindliche, als Ausübung der Herrschaft über sie dargestellt wird[2]).

So bestätigt die Analyse des Begriffes „Reich Gottes", daß für Luther das ewige Leben als gegenwärtiger Besitz die Willensgemeinschaft mit Gott bedeutet, die dadurch zu Stande kommt, daß Gottes Gnadenwille, wie er durch Christus sich verwirklicht, die Herrschaft über den Willen des Menschen gewinnt und diesen zu vertrauensvoller Hingabe an seine Führung wie zur Nächstenliebe bestimmt, sowie daß die Seligkeit, welche zum ewigen Leben gehört, in dem freudigen Lebensgefühl besteht, welches die gänzliche Hingabe an den guten und vollkommenen Willen Gottes und die damit gegebene innere Erhebung über die Welt und ihre knechtenden wie verlockenden Kräfte nothwendig begleitet. Es fragt sich nun, ob Luther eine diese Willensgemeinschaft — scheinbar — überbietende Gemeinschaft, eine von der Willensgemeinschaft verschiedene und über sie hinausragende Wesensgemeinschaft mit Gott im Auge hat, wenn er von einer

---

und Leben, und sie in solchem Kampf sollen überwinden und obsiegen durch Glauben und Trost dieses Worts, daß er ist der Herr und Herrscher auch mitten unter seinen Feinden.

[1]) Opp. ex. XVIII, 314 assuefac te ad jus tuum possidendum et videbis quam sit difficile ... Nihil est hac superbia spirituali difficilius.

[2]) 40 16 (in der Ausl. des 110. Ps., speciell des Verses: Dein Herrschaft soll sein in dem Mittel deiner Feind) Christi wahre Brüder thuns ihm gleichförmig, laben die Bösen, benedeien, entschuldigen sie und bitten für sie, loben und danken Gott in dem Allen. Und das heißt: geistlich Feind unterdrücken und herrschen. XVIII, 133 munire nos debemus per patientiam, per fidem, per exemplum crucis Christi contra tyrannos, quos sola patientia et silentio vincimus.

Einwohnung Gottes in uns, von einer Theilnahme an der göttlichen Natur, von einer Gottförmigkeit oder Vergottung als von Wirkungen des Glaubens an Christus redet, die hier anfangen und droben zur Vollendung kommen.

Daß der Terminus der Einwohnung Gottes nichts von der Herrschaft des Willens Gottes über den unsrigen Verschiednes besagen werde, läßt schon der Umstand erwarten, daß in den Ausführungen über das Reich Gottes es als synonym erscheint, wenn Gott in uns regiert und wenn er sein Sein in uns hat[1]). Und wo nun Luther in der Erklärung von Joh. 14,23 ausdrücklich von der Einwohnung Gottes als der Bethätigung der Liebe redet, die Gott demjenigen zuwendet, welcher Christum liebt und sein Wort hält d. h. an ihn glaubt, oder als der Gabe, in deren Mittheilung die als Huld oder günstige Gesinnung zu verstehende Gnade sich verwirklicht, so fällt sie ihm mit der fortschreitenden Ausgestaltung der christlichen Persönlichkeit nach allen ihren Kräften und Funktionen, speciell Erkenntnis und Wille, mit der Entwicklung aller christlichen Tugenden, mit der Umbildung des Menschen zu einem lebendigen Werkzeuge Gottes zusammen. Gott wohnt im Menschen, sofern dieser in Hinsicht seiner geistigen Thätigkeiten von Gott regiert wird oder willig sich regieren läßt, sofern seine geistigen Thätigkeiten durch Gottes Wirkung einen Inhalt bekommen, der mit Gottes Willen übereinstimmt und sie zu seinen Organen macht. Organen, die eben deshalb, weil sie Gottes Organe sind, an seiner alles überwindenden, allem überlegnen Kraft Antheil haben[2]). Es ist nur eine andre Wendung

[1]) 21 $_{186}$ vgl. S. 441 Anm. 1.

[2]) 12 $_{318}$ Die Gabe oder das Geschenk ist, daß der h. Geist wirkt im Menschen neue Gedanken, Sinn, Herz, Trost, Stärk und Leben. Das meinet er nu hie in dem Stück, da er sagt: wir wollen Wohnung bei ihm machen . . das gehet also zu, daß Gott über die Gnade, so der Mensch anfähet zu gläuben und sich an das Wort hält, auch im Menschen regieret durch seine göttliche Kraft und Wirkung, daß er wird immer mehr und mehr erleuchtet, reicher und gewaltig an geistlichem Verstand und Weisheit . . darnach auch im Leben und guten Früchten täglich zunimpt und fortfähret und wird ein gütiger, sanftmüthiger, geduldiger Mensch, jedermann dienet mit Lehren, Rathen, Tröſten und Geben, Gott und den Menschen nütz . . und Summa ein solcher

dieses erhebenden Gedankens, wenn Luther in einer Reihe andrer Stellen statt von dem Wohnen oder Regieren Gottes in uns von seinem Wohnen bei uns redet und darin die Verheißung ausgedrückt findet, daß Gottes allmächtige Liebe über allem unserm Ergehen und Thun waltet, in aller Anfechtung durch feindliche Mächte uns siegreich beschirmt, an unserm Thun Wohlgefallen hat, ihm darum Kraft und Sieg verleiht. Es ist der durch die Liebe thätige Glaube an Gottes väterliche Liebesallmacht, in dem wir die Seligkeit dieser Verheißung als eine an uns sich verwirklichende erleben[1]). Die Seligkeit des Himmels, die wir schon

Mensch, durch welchen Gott beide redet, lebet und wirket, was er redt, lebt und thut: seine Zunge ist Gottes Zunge, seine Hand ist Gottes Hand, und sein Wort ist nicht mehr Menschen oder Gottes Wort . . Ein rechter Wundermensch auf Erden, der für Gott mehr gilt, denn Himmel und Erden, ja ein Licht und Heiland der ganzen Welt, in dem Gott alles und alles ist, und er in Gott alles vermag und thut. 318 daß ein Christen ist und heißet Gottes Wohnung, in dem Gott regieret, redet und wirket, das ist wohl angefangen, aber noch nicht gar vollkommen, und ein solch Gebäu oder Haus, daran Gott noch täglich arbeitet und zurichtet, bis daß es volliglich bereitet und vollendet werde auf jenen Tag; denn er bringet auch mit sich allerlei geistlichen Zeug, so zu solcher Wohnung zu bauen, zimmern und fertigen gehöret, das ist die Gaben des h. Geistes neben dem Worte, daß ob sie gleich noch nicht gar ausgearbeitet ist, so ist doch da die Gnade und Liebe, dadurch sie von Gott angenommen und nu sein Haus heißen und sind, und immerbar zubereitet werden durch Uebung des Worts, an Verstand, Weisheit, Glauben, Gaben, Tugenden zunehmen und stärker werden und daneben, was noch ästig und unschlachtigs an ihnen ist von der alten Geburt durch Kreuz, Anfechtung und Leiden abgehauen und getödtet werden.

[1]) 5 207 208 so ist's gewiß, daß euch der Vater auch lieb haben wird, und seine Liebe also gegen euch beweisen, daß er, der Vater mit dem Sohn und h. Geist zu euch kommen und bei euch ein Wohnung machen werde. Das ist ja ein trefflicher Trost, daß ein Christ nicht darf gedenken, wie er wölle hinauf gen Himmel steigen, er bleibe zu Jerusalem, zu Rom, wo er will auf Erden, es sei auf dem Feld oder im Hause, so soll er doch im Himmel sein. Denn Gott Vater, Sohn und h. Geist wollen bei ihm sein und bei ihm wohnen. Solchs haben wir hie auf Erden im Wort und fühlen es durch den Glauben im Herzen, aber es soll im künftigen Leben endlich auch mit der That hernach folgen, denn Gott bei uns wohnen hie auf Erden, heißt anders nicht, denn daß alles, was wir thun, reden, denken und leiden, soll wohlgethan sein: wir essen, trinken, arbeiten, stehen auf, legen uns nieder, wir beten, studieren

auf Erden in der persönlichen Gemeinschaft mit Gott genießen, ist das Gefühl der gänzlichen Abhängigkeit alles unsres Wollens, Thuns und Ergehens von Gottes Liebesallmacht mit seiner Kehrseite des Gefühls der Herrschaft über alles, was nicht Gott ist.

Aber Luther ist nun, wenn er den Antheil am ewigen Leben oder die Einwohnung Gottes im Menschen als die bestimmende Herrschaft des göttlichen Willens über den menschlichen Willen auffaßt, weit entfernt davon, eine Distinktion zwischen Gottes Gnadenwirkungen und Gottes Wesen zu machen, nach der die ersteren zwar in uns eingingen, das letztere aber uns fern bliebe, also eine Einwohnung seines Wesens als eine vermeintlich höhere Form der Gemeinschaft mit Gott in Gedanken als möglich gesetzt, ihre Wirklichkeit aber verneint würde. Das ist für Luther eine thörichte Distinktion. Sie ist in der That möglich nur bei der sachlichen Auffassung der Gnadengabe, die im Katholicismus heimisch ist, ist aber sinnlos, wo die Gabe der Gnade darin besteht, daß der Liebeswille Gottes in der Erweckung von ver-

---

singen oder lesen, so will's ihm Gott alles gefallen lassen. Das mag doch ja wohl ein Himmelreich heißen, wenn wir nur die Gnade hätten und die Augen recht aufthäten und solchs glauben könnten. Wenn Gott bei einem Menschen wohnet, so wird derselbige Mensch mächtiger denn Tod, Teufel, Hölle, Donner, Blitz und alles Unglück . . . Solche Liebe wird uns alles sanft und leicht machen, was wir umb seines Wortes willen leiden sollen. Sonst wäre es unmöglich, daß einer nicht sollt kleinmüthig, traurig und ungeduldig werden. 49_{208} Und hierbei soll es nicht bleiben, daß ich und der Vater ihn lieb haben, der mich liebet, sondern wir wollen zu ihm kommen und Wohnung bei ihm machen, daß er nicht allein soll sicher sein für dem zukünftigen Zorn, Teufel, Tod, Hölle und allem Unglück, sondern soll auch hie auf Erden uns bei ihm wohnend haben und wollen täglich seine Gäste, ja Haus- und Tischgenossen sein . . . Was du redst und thust, soll ihm gefallen und durch ihn geredt und gethan heißen; und wer dir Schaden und Leid thut, der soll es ihm gethan haben. Dazu will er dich wohl vertheidigen an Leib und Seele, daß Niemand dich fresse, er habe ihn denn zuvor verschlungen, und Trotz dem, der dir ein Haar krümme, es sei denn sein Wille . . . Und kurz dein Thun soll Recht haben und fortgehn wider aller Teufel und Welt Toben und Wüthen . . . also daß wir kurzum nicht allein in jenem Leben aller Gnad, Lieb und Freundschaft sicher sein, sondern auch hie, was wir als Christen lehren, soll recht sein, und was wir leben, Gott gefällig und angenehm sein, vorgehen und unumbstoßen bleiben. Vgl. 12_{288} opp. ex. XVIII, $_{274}$ XIV, $_{55}$.

trauensvoller und freudiger Hingabe die Herrschaft über den Willen des Menschen gewinnt. Die Erfahrung solcher Gnadengabe ist unmittelbar Erfahrung der Gegenwart Gottes selbst oder seines wahren Wesens. Für den, welcher die Seligkeit der Gemeinschaft mit Gott in kindlichem Vertrauen und ehrfurchtsvoller Liebe versteht, ist es ein unfaßbarer Gedanke, daß es eine der Art nach höhere Gemeinschaft mit Gott geben könne. Was ihm fehlt, und wonach er sich sehnt, das ist die Vollendung dieser Willensgemeinschaft mit dem persönlichen Gott. Darum lehnt Luther jene Distinktion ab und versteht die Verheißung der Einwohnung Gottes dahin, daß der heilige Geist seiner Substanz nach im Gläubigen wohne. Aber er ist sehr fern davon, damit etwas Neues oder vermeintlich Höheres im Vergleich mit dem bisher Dargelegten aussagen zu wollen. Sondern die Gegenwart des heiligen Geistes nach seiner Substanz in uns besteht eben in seiner Wirkung, vermöge deren wir den Verheißungen glauben und denken und thun, was Gott gefällig ist[1]).

Dem entspricht es, daß Luther nichts im Auge hat, was im Vergleich mit der dargelegten Anschauung vom gegenwärtigen ewigen Leben neu und vermeintlich höhergreifend wäre, wenn er davon redet, daß wir durch den Glauben an Christus gottförmig, vergottet, der göttlichen Natur theilhaft werden. 2. Petri 1,4 wird der letztere Ausdruck gebraucht. Nach seiner

---

[1]) opp. ex. XIX, 109 110 Omitto istas inutiles scholarum disputationes loquaturne de Spiritu efficiente seu persona divisa aut de dono spiritus. Quid enim ista accurate disputata aedificant? cum habeamus clarum verbum Christi: „Veniemus ad eum et mansiones apud eum faciemus?“ Habitat ergo Spiritus in credentibus, non tantum per dona, sed quoad substantiam suam. Neque enim sic dat dona sua, ut ipse alibi sit aut dormiat, sed adest donis et creaturae suae conservando, gubernando, addendo robur . . . nos de gratia aliter docemus et credimus, nempe quod gratia sit continua et perpetua operatio seu exercitatio, qua rapimur et agimur Spiritu Dei, ne simus increduli promissionibus eius et cogitemus atque operemur, quidquid Deo gratum est et placet. Spiritus enim est res viva non mortua. Sicat autem vita numquam otiosa est, sed semper dum adest, agit aliquid . . . sic Spiritus sanctus numquam otiosus est in piis, semper aliquid agit, quod pertinet ad regnum Dei.

Erklärung des 2. Petrusbriefs bedeutet dieser Ausdruck, „daß wir theilhaftig sind und Gesellschaft oder Gemeinschaft mit der göttlichen Natur haben" nichts als ein „Ausstreichen" des großen und theuren Dinges, daß wir „durch den Glauben das ewige Leben und göttliche Kraft haben, damit wir Tod und Teufel überwinden", d. h. der dem Vertrauen zu Gott innewohnenden Kraft freudiger Erhebung über alle beängstigenden Mächte der Welt. „Was ist aber Gottes Natur? Es ist ewige Wahrheit, Gerechtigkeit, Weisheit, ewig Leben, Fried, Freude und Lust und was man gut nennen kann. Wer nun Gottes Natur theilhaftig wird, der überkommt das Alles, daß er ewig lebt und ewigen Frieden, Lust und Freude hat und lauter, rein, gerecht und allmächtig ist, wider Teufel, Sünd und Tod. Darum will Petrus also sagen: Als wenig man Gott kann nehmen, daß er nicht das ewige Leben und ewige Wahrheit sei, so wenig kann man's euch auch nehmen. Thut man euch etwas, so muß man's ihm thun; denn wer einen Christen unterdrücken will, der muß Gott unterdrücken" [1]). Daß Gottes Liebesallmacht uns trägt und schirmt und bestimmt, daß wir Gott für uns haben, daß wir ganz zu Gott gehören, diese Beziehungen, in denen die Sündenvergebung oder Rechtfertigung sich an uns verwirklicht, finden hier nur einen andern Ausdruck. Darum tritt auch in einer ganzen Reihe von Stellen an die Stelle der Natur Gottes das Wort oder der Name Gottes als dasjenige, was seine Art und Kraft uns, d. h. unsern Herzen mittheilt, wenn wir daran glauben, was im Glauben unser Herz beherrscht und ihm die Kraft der Weltüberwindung verleiht. Dies Wort ist aber die Verheißung, welche die Kraft zur Erfüllung der Gesetzesforderung mittheilt, d. h. die dem ersten Gebot entsprechende mit der Herrschaft über die Welt identische Zuversicht zu Gott und die der 2. Tafel entsprechende Nächstenliebe hervorruft [2]). Die Kehrseite hiervon ist, daß der Antheil an der gött-

[1]) 52 218 219.

[2]) Opp. v. a. IV 225. Promissa Dei hoc donant, quod praecepta exigunt, et implent, quod lex jubet . . . Cum autem haec promissa Dei sint verba sancta, vera, justa, libera, pacata et universa bonitate plena, fit ut anima, quae firma fide illis adhaereat, sic eis uniatur, imo penitus

lichen Natur oder dem göttlichen Namen mit der Gotteskindschaft gleichgesetzt wird[1]).

---

absorbeatur, ut non modo participet, sed saturetur et inebrietur omni virtute eorum ... Hoc igitur modo anima per fidem solam, sine operibus, e verbo Dei justificatur, sanctificatur, verificatur, pacificatur, liberatur et omni bono repletur vereque filia Dei efficitur ... Sola fides et verbum in ea regnant, quale est verbum, talis ab eo fit anima, ceu ferrum ignitum candet sicut ignis, propter unionem sui et ignis.

15 490 gleich wie das Eisen, wenn es in das Feuer kommt, so wird es roth und nimpt alle Eigenschaft des Feuers an sich, also auch der Glaub machet die Seel, daß sie ganz vereinigt wird mit dem Wort und durchfeuert sie und vergottet sie, daß sie ganz der Natur wird, der das Wort ist. Gal. III 219 220. Nomen Dei est misericordia, veritas, justitia, virtus, sapientia ... impossibile est, ut cor non participet eiusdem virtutibus, quibus pollet nomen Domini. Cohaerent autem cor et nomen Domini per fidem, fides autem per verbum Christi, quo praedicatur nomen domini ... Sicut ergo nomen domini est purum, sanctum, justum, verax, bonum etc., ita, si tangat, tangaturque corde, quod fit per fidem, omnino facit cor simile sibi. Sic fit, ut credentibus in nomen Dei donentur omnia peccata ... Justificato autem sic corde per fidem ... dat eis Deus potestatem filios Dei fieri, diffuso mox spiritu sancto in cordibus eorum, qui caritate dilatet eos ac pacatos hilaresque faciat, omnium bonorum operatores, omnium malorum victores, etiam mortis contemptores et inferni.

35 105 Ein Mensch, so Gottes Wort hat, wird Gott genannt, denn wir sind Gottes Kinder, und welche Gottes Wort haben und Gott gläuben, die haben Gottes Geist und Kraft, auch die göttliche Wahrheit, Weisheit, Herz, Sinn und Muth, und alles, was Gott ist. Derhalben ist solcher Mensch theilhaftig worden aller Güter Gottes und auch des göttlichen Namens, wie es St. Petrus auch in seiner Epistel sagt, denn wie Gott ein Herr aller Dinge ist, also werden sie, die Christen, auch genannt. 35 302 also gehet es dem, der Gottes Wort und Gottes Sohn ist, der hat Gewalt über alles, denn ein Christ ist ein solcher gewaltiger Mann, daß ihm alle Creaturen müssen gehorsam sein: wiewohl solches nicht scheinet, so ist es doch in der Wahrheit also.

[1]) Opp. v. a. IV 225 Gal. III 220 35 105 302 15 440 wahr ist es, daß der Mensch, mit Gnaden beholfen, mehr ist, denn ein Mensch, ja die Gnad Gottes macht ihn gottförmig und vergottet ihn, daß ihn auch die Schrift Gottes Sohn nennt. 15 161 162 wie könnten wir größeren Ruhm und Troß haben im Himmel und auf Erden, denn daß wir der höchsten Majestät Kinder heißen und alles haben, was er ist und hat, wie St. Petrus herrlich rühmet, daß wir durch Christum sind Mitgenossen worden der göttlichen Natur ... wenn wir nu Gottes Kinder sind, so haben wir keine Sünd, Hölle noch Tod nicht und sind alles Unglücks los.

In ausgesprochenem Gegensatz gegen die unzulängliche Art, in der die Mystik von der Vergottung geredet hat, schildert Luther diese als die Zunahme des Glaubens und der Liebe, als die Durchdringung mit dem heiligen Geiste, als die Mittheilung von Muth, Erleuchtung, Seligkeit, Liebe durch Gottes Kraft, Licht, Seligkeit, Liebe, als immer völliger werdendes Regieren und Wirken Gottes in uns, als Aufprägung der gottgemäßen Art auf alle unsre Thätigkeiten, ein Ziel, das freilich hienieden nie völlig erreicht wird[1]). Insbesondere ist es der Glaube, in dem er den göttlichen, den der göttlichen Natur gemäßen Charakter des Christenlebens verbürgt sieht. Im Vergleich mit Gott ist er Gottähnlichkeit, Gottförmigkeit, Conformität mit der göttlichen Natur, weil er als Bejahung der Gnadenabsicht Gottes nach Gefühl, Gedanke und Wille der Gesinnung Gottes entspricht[2]) oder weil er, sofern

---

[1]) 9 275 (zu Eph. 3 19 auf daß ihr erfüllet werdet mit allerlei Gottesfülle) also ist kurz die Summa dieses Wunsches: daß wir im Glauben zunehmen sollen, auf daß er stark und kräftig, die Liebe hitzig und brünstig sei. Und wir alle so erfüllet werden mit allerlei Gottesfülle. Das ist auf ebräische Weise so viel geredt, daß wir erfüllet werden auf alle Weise, damit er voll machet und voll Gottes werden, überschüttet mit aller Gnade und Gaben seines Geistes, der uns mutig mache, mit seinem Licht erleuchte, und sein Leben in uns lebe, seine Seligkeit uns selig mache, seine Liebe in uns die Liebe erwecke. Kurzumb, daß alles, was er ist und vermag, in uns vollig sei und kräftig wirke, daß wir ganz vergottet werden, nicht ein Partekeu oder allein etliche Stück Gottes haben, sondern alle Fülle. Es ist viel geschrieben, wie der Mensch soll vergottet werden, da haben sie Leitern gemacht, daran man gen Himmel steige, und viel solcher Dings. Es ist aber eitel Partekenwerk; hie ist aber der rechte und nächste Weg hinanzukommen, angezeigt, daß ... alles, was du redest, denkest, gehest, Summa dein ganzes Leben gar göttisch sei. Es soll aber Niemand denken, daß solches in diesem Leben irgend einem Menschen vollkömmlich widerfahre ... darumb ist noth, daß wir ohn Unterlaß bitten, daß Gott die Schwachheit wegnehme und gebe uns den Mut und Geist in's Herz, daß er allein in uns völliglich regiere und wirke.

[2]) Gal. II 241 243. Vult Paulus reparare formam Christi in Galatis ... quae est, ut idem sentiant cogitent et velint, quod Deus, cuius cogitatio et voluntas est, quod remissionem peccatorum et vitam aeternam consequamur per Jesum Christum ... Qui hoc credunt, sunt similes Dei h. e. per omnia de Deo cogitant, ut in corde affectus est, habent eandem formam in anima, quam Deus vel Christus.

er das natürliche Urtheil und die natürliche Empfindung umkehrend in den Gefahren Hülfe, im Tode Leben, in der Armuth Reichthum, in den Sünden Gerechtigkeit sieht, die Anerkennung der Natur Gottes bedeutet, der es eigenthümlich ist, aus nichts alles zu schaffen[1]). Im Vergleich mit der Welt ist er die unwandelbare, allmächtige, darum göttliche Kraft, die vor nichts sich fürchtet, Niemandem weicht, über alle feindlichen Mächte herrscht, allem trotzt, alles wagt, alles vermag, das freudige Selbstgefühl dessen, der vermöge seiner Abhängigkeit von Gott und seiner Geborgenheit in ihm von Allem unabhängig und Allem überlegen ist[2]).

---

[1]) Opp. ex. XX 2 3. Hunc doctorem considera . . . simplicissima via ducentem ad Deum ed ad primum praeceptum ac pronuntiantem hanc esse summam salutem, confidere et sperare, hoc cultu Deum unice delectari. Haec enim est natura Dei . . . ex nihilo creare omnia. Itaque in morte vitam, in tenebris lucem creat et ostendit. Idem fides sua natura et propriissima proprietate credit. Quando igitur Deus talem hominem invenit, convenientem cum sua natura, hoc est, qui credit in periculis auxilium, in morte vitam, in inopia opes, in peccatis justitiam idque tantum propter misericordiam Dei seu Christum, talem hominem Deus neque odisse neque deserere potest . . . Qui consentit naturae Dei et obtemperat eius voluntati, exspectando aliquid, ubi nihil est, ille est, qui Deo placet.

[2]) Gal. I 160 Christianus, quod ad fidem attinet, superbissimus et pertinacissimus sit, nihil plane patiatur, nulli ne pilo quidem cedat, fide enim homo fit Deus 2 Pet. 1 4. Deus autem nihil patitur, nulli cedit, est enim immutabilis. Sic fides est immutabilis, igitur nihil pati, nulli cedere debet. 11 54 der Glaube macht uns zu Herren, ja durch den Glauben werden wir Götter und theilhaftig göttlicher Natur und Namen . . . Nach dem Glauben dürfen wir nichts und haben volles Genüge. 5 177 178 heut am neuen Pfingsttag ist angegangen das fröhliche, selige und liebliche Reich Christi, welches ist voll Freude, Muths und Sicherheit. Das ist ein ander Predigt, Rede und Sprache . . . macht fröhlich und kecke . . . an dem Tage, bald der h. Geist vom Himmel herab gegeben wird, tritt ein jeder Apostel insonderheit auf, und ist so muthig, als wollt er die ganze Welt fressen . . . stellen sich nicht anders, denn als wären sie eitel Götter und als wären andere Leute gegen ihn eitel Heuschrecken . . . Die Apostel fürchten sich für niemand, er sei im Himmel oder in der Hölle. Das ist eine große, ja es ist gar eine wunderbare göttliche Veränderung. 35 130 gleich wie wir Erben aller Güter Gottes sind, also haben wir auch den göttlichen Namen, daß wir herrschen über Tod, Teufel und alles

Wie sehr für Luther die Einigung mit Gott, welche sich in der vertrauensvollen Hingabe an Gottes Führung darstellt, die höchste ist, die er sich denken kann, zeigt sich darin, daß er sie, zumal in ihrer höchsten und für den Fortschritt der Heiligung wie für den Gewinn des rechten christlichen Seligkeitsgefühls wirksamsten Probe, in dem geduldigen Tragen des von Gott aufgelegten Kreuzes, der von der Mystik prätendirten unio cum Deo als die wahre entgegensetzt[1]). Von dieser Schätzung des Glaubens aus kann Luther unter Umständen die beiden Hauptfunktionen des christlichen Lebens, dem er sonst durchweg den Charakter der Göttlichkeit beilegt, zu einander so in Gegensatz stellen, daß es scheint, als ob die Liebe aus ihm herausfalle, weil sie statt Herrschaft Dienstbarkeit, statt unwandelbarer Selbständigkeit Nachgiebigkeit und Geduld bedeutet. Der Christ, der Gott durch den Glauben ist, ist in der Liebe bloßer Mensch[2]). Aber, wie Luther in der Freiheit der Christenmenschen

Unglück und seiner Güter theilhaftig sein, aber durch den Glauben. Davon haben wir den köstlichen, fürtrefflichen Titel, daß wir Götter genannt werden. 12 69 so kömpst du zum Vater; das ist, Gott erfüllet dich mit seiner Kraft und macht einen neuen Menschen aus dir, der sich danach nicht mehr fürchte, des Wesen auch allhie ein himmlisch Wesen ist ... Das hebt sich hie an im Glauben. Da wirst du denn muthig und keck. Warumb das? Darum, daß du zum Vater kommen bist. Wer kann nu Gottes Allmächtigkeit niederstoßen? Niemands. Ei so kann dir auch Niemands thun oder irgend ein Schaden zufügen. 50 353 daß sie alle Eines ... seien in uns beiden, ja sogar ein Kuche, daß sie alles haben, was du und ich vermögen, also daß wir auch Mitgenossen werden der göttlichen Natur.

[1]) Opp. ex. XX 46 ne amittamus risum illum, quem fide apprehendimus, sed crescamus per crucem et risum illum sentiamus augeri. Neque enim fides et christianorum vita sunt hypocrisis, qualis monachorum est, qui etiam ad perfectionem conantur pervenire speculationibus istis unionis spiritualis, sicut ipsi vocant, sed, sicut meo exemplo didici, frustra. Neque enim, cum serio id agerem, ullum umquam gustum ex talibus speculationibus sensi. Sunt igitur nihil quam periculosae fabulae et hypocrisis. Haec autem est vita christiana, quae hic describitur exerceri cruce ac tentationibus et apprehendere verbum. Haec est vera et practica unio nostra cum Deo, in qua unione quotidie crescendum est propter carnem, mundum et Satanam quotidie tentantem.

[2]) Gal. I 150. Per charitatem Christianus cedat et toleret omnia, tunc enim est merus homo. 11 54 55. Das ist's, das ich nu oft gesagt habe,

den Gegensatz zwischen der Herrschaft über alle Dinge, die wir durch den Glauben an Gottes väterliche Leitung üben, und zwischen der Knechtschaft unter alle Dinge, die wir in der Liebe auf uns nehmen, dadurch ausgleicht, daß er zeigt, wie die christliche Liebe in ihrer Freiwilligkeit und Freudigkeit, in ihrer Unabhängigkeit von den Rücksichten auf Verdienst, Dank, Erfolg, Würdigkeit, d. h. in ihrer Universalität und quellenden Art das Gepräge der Freiheit und der Aehnlichkeit mit Gottes Liebe an sich trägt und deshalb trotz ihres formellen Gegensatzes zum Glauben ein Bleiben in Gott und seiner Liebe bedeutet[1]), so führt er auch oft aus, daß wir gerade durch die Liebe uns als Götter beweisen, weil wir in ihr der göttlichen Natur, die Liebe und Wohlthätigkeit nicht zu ihrem Attribut hat, sondern selber ist, entsprechen, ihre Werkzeuge sind, in ihrer überweltlichen Kraft das vollbringen, wozu keine Kreatur im Stande ist[2]).

---

wie der Glaube mache uns zu Herren, die Liebe zu Knechten, ja durch den Glauben werden wir Götter und theilhaftig göttlicher Natur und Namen ... Aber durch die Liebe werden wir den allerärmsten gleich. Nach dem Glauben dürfen wir nichts und haben volle Genüge; nach der Liebe dienen wir jedermann.

[1]) Opp. v. a. IV 244 245 249.

[2]) 7 168 das sind denn rechte gottförmige Menschen, welche von Gott empfahen alles, was er hat in Christo und wiederumb sich auch, als wären sie der Andern Götter, mit Wohlthaten beweisen. Gottes Kinder sind wir durch den Glauben, der uns Erben macht aller göttlichen Güter. Aber Götter sind wir durch die Liebe, die uns gegen unsern Nächsten wohlthätig macht, denn göttliche Natur ist nichts anders denn eitel Wohlthätigkeit 4 213 werden .. auch selbs Götterlein unter einander, das ist fromme, freundliche, friedsame Leute gegen andern. 18 325 326. Wie könnte er nu ... die Liebe höher preisen, denn daß sie ein göttlichen Menschen macht, der mit ihm ein Kuchen ist und rühmen kann, wenn er den Nächsten liebet und ihm zu gut hält seinen Undank und verdrießliche Werk, ob er ihn schindet und plagt, daß er gethan habe als ein Gott? Nicht als hätte er die große Kirche zu Rom oder Collen gestiftet, sondern etwas mehr und Größers gethan, denn Himmel und Erden ist, nämlich ein solch Werk, das ein gottlich Werk heißt und das Beste, so die hohe Majestät selbst thut ... ist nicht mehr ein lauter Mensch, sondern ein Gott und besser denn Sonn und Mond, Himmel und Erde, und was dastehet für Augen, denn Gott ist selbs in ihm und thut solch Ding, das kein Mensch noch Creatur thun kann ... solche Liebe und süß geduldig Herz behalten gegen jedermann, das ist nicht Menschen Kunst noch Vermögen.

So bewährt sich durch die Analyse der scheinbar höher greifenden Ausdrücke der Begriff vom ewigen Leben, welchen wir als den Luthers aufgestellt haben.

Als an eine weitere Probe dieser neuen Anschauung Luthers sei endlich an seinen Begriff vom göttlichen Ebenbild erinnert, das Adam besessen hat und das durch Christus in uns erneuert wird. Die hervorstechenden Merkmale desselben, wie er es in Adam verwirklicht anschaut, sind die Erkenntniß der Güte Gottes und die Zuversicht zu ihr und das Gefühl der Sicherheit in Gott vor dem Tode und allen Gefahren, sowie der Gehorsam gegen Gott und speciell die Liebe zum Nächsten[1]). Und Luther vergißt nicht hinzuzufügen, daß in diesem Ebenbilde Gottes das ewige Leben eingeschlossen war und daß wir, indem es durch Christus in uns erneuert wird, zum ewigen Leben, d. h. zum Leben in und mit Gott wiedergeboren werden[2]).

Endlich sei noch auf Luther's Erklärung von „Gott schauen" (Matth. 5,8) verwiesen[3]). Diese gehört so gewiß hierher, als die Schauung Gottes auf Grund von 1. Joh. 3,2 stets in der Kirche den Gegenstand der christlichen Hoffnung bezeichnet hat und als die mittelalterliche Mystik in den Ergebnissen der asketischen Weltverneinung und der absichtlichen Contemplation, in den Momenten der Ekstase, die Schauung Gottes oder das ewige Leben zu anticipiren meinte. Was zunächst das reine Herz anlangt, dem das Gottschauen zu Theil wird, so weist Luther die mönchische Auf-

---

[1]) Opp. ex. I 78. · Imaginem Dei sic intelligo, quod Adam eam in sua substantia habuerit, quod non solum Deum cognovit et credidit eum esse bonum, sed quod etiam vitam vixerit plane divinam, hoc est quod fuerit sine pavore mortis et omnium periculorum contentus gratia Dei... 79 fuit in Adam ratio illuminata, vera notitia Dei et voluntas rectissima ad diligendum Deum et proximum.

[2]) Ib. 81. Ergo fuit praestantissimum quiddam illa imago Dei, in quam inclusa fuit vita aeterna et securitas aeterna et omnia bona... 80 Evangelium... hoc agit, ut ad illam et quidem meliorem imaginem reformemur, quia in vitam aeternam vel potius in spem vitae aeternae renascimur per fidem, ut vivamus in Deo et cum Deo et unum cum ipso simus.

[3]) 43 38 ff.

fassung zurück, nach der es bedeutet, „daß ein Mensch von den Leuten in einen Winkel, Kloster oder Wüsten liefe und nicht an die Welt gedächte, noch sich mit weltlichen Sachen und Geschäften bekümmert, sondern mit eitel himmlischen Gedanken spielte" (43,39). Vielmehr „das heißet ein rein Herz, das darauf siehet und denkt, was Gott sagt und anstatt seiner eigen Gedanken Gottes Wort setzet" (43,41), das „Wort des Glaubens gegen Gott, dadurch das Herz rein wird und das Wort des Verständnisses, das ihn lehret, was er gegen den Nächsten thun soll in seinem Stand" (ib. 42), d. h. das Evangelium und das Gesetz, sofern sein Inhalt die bleibende Norm des Lebens auch für den Christen bedeutet. Die Verheißung des Gottschauens aber, welche den Herzensreinen gegeben ist, bezieht Luther auf die aus solcher Hingabe an Gottes Wort folgende Gewißheit der Huld Gottes, als des gnädigen Vaters, zu dem man sich alles Guten versehen darf und dem auch unser äußerlicher Wandel in unsern concreten Lebensbeziehungen gefällt, eine Gewißheit, die furchtlos, fröhlich und getrost macht alles zu thun und zu leiden, während die mönchische Contemplation nie dazu führt, daß man weiß, wie man mit Gott dran ist, thut sie doch alles „auf Ebentheuer". Die gegenwärtige Seligkeit des Christen — das zeigt sich hier wieder — besteht für Luther in der furchtlosen Freudigkeit, welche das Vertrauen zu Gottes Liebe in unser Leben bringt, wie dieses einerseits durch Gottes Führung, andrerseits durch seine Forderung der im Beruf zu übenden Nächstenliebe gestaltet wird[1]).

---

[1]) 43 46—47. Was heißt aber Gott schauen? die Mönche haben hie abermal ihre Träume, daß es sei in der Cellen sitzen und hinauf denken gen Himmel, und ein beschaulich Leben führen, wie sie es genennet und viel Bücher davon geschrieben haben. Aber das wird noch lang nicht Gott schauen heißen, wenn du mit deinen Gedanken kommst getrollt und gen Himmel kletterst ... sondern das ist's, wenn du einen rechten Glauben hast, daß Christus dein Heiland sei u. s. w. so siehest du flugs, daß du einen gnädigen Gott habest, denn der Glaube leitet dich hinauf und thut dir Gottes Herz und Willen auf, daß du eitel überschwängliche Gnade und Liebe siehest, das heißt recht Gott schauen ... mit dem Glauben, der sein väterlich freundlich Herz siehet, darin kein Zorn noch Ungnade ist ... Sein Angesicht sehen ... heißt ihn recht erkennen als einen gnädigen, frommen Vater, zu dem man sich alles Guts

Es ist das Verdienst A. Ritschl's zuerst erkannt zu haben, daß Luther im Vergleich mit dem Katholicismus eine neue Anschauung nicht nur von der Art der Heilsaneignung, sondern auch vom Heil oder der Seligkeit und dem ewigen Leben besessen hat, deren charakteristische Merkmale sind, daß das ewige Leben eine schon gegenwärtige Erfahrung des an Christus Gläubigen ist und in der Erhebung über die Abhängigkeit von der Welt besteht, welche im Vertrauen zu Gottes väterlicher Führung unseres Lebens in der Welt und in der vom Zwang des Gesetzes freien Uebung der Nächstenliebe in dem gottgewiesenen Berufe gewonnen wird. Daß man die Richtigkeit seiner Behauptung bestritten hat, erklärt sich daraus, daß er seine Erkenntniß nur aus dem Zusammenhang der reformatorischen Gedanken divinirt und sie nur durch einzelne wenige Ausführungen Luthers belegt, nicht aber gezeigt hat, in welchem Umfang sich Luther selbst dieser neuen Anschauung bewußt gewesen ist und wie alle seine Begriffe auf dieselbe hinausführen. Da man sich nun nicht begnügt hat, die Uebereinstimmung von Ritschl's Auffassung des christlichen Heilsgutes mit der Luther's zu bestreiten, sondern auch ihre Unzulänglichkeit behauptet hat, so dürfte es erforderlich sein, auf die gegen sie in's Feld geführten Argumente, so weit diese einer Widerlegung werth sind, kurz einzugehen; denn diese treffen nicht nur Ritschl, sondern auch Luther.

---

versehen darf, welches allein durch den Glauben an Christus geschieht. Darnach auch, wenn du in deinem Stand lebest nach Gottes Wort und Gebot, bei deinem Mann, Weib, Kind, Nachbar und Nächsten, da kannst du sehen, was Gott dazu gesinnt ist und schließen, daß es ihm gefällt, als das nicht dein eigen Traum, sondern sein Wort und Befehl ist, das uns nicht leuget noch treuget. Nu ist's ein trefflich groß Ding und ein Schatz über Alles, was man wünschen oder denken kann, zu wissen, daß man gegen Gott recht stehe und lebe also, daß beide, das Herz sich seiner Gnade gewißlich kann trösten und rühmen, und weiß, daß auch sein äußerliches Leben und Wandel ihm gefällt; daraus dann folgt, daß er fröhlich und getrost ist, Alles zu thun und leiden, läßt sich Nichts schrecken noch verzagt machen. Welcher keins vermögen, die solchen Glauben und rein Herz, das sich allein nach Gottes Wort richtet, nicht haben, wie denn alle Mönche öffentlich gelehrt haben, es könne kein Mensch wissen, ob er in der Gnade sei oder nicht. Vgl. 51 384 ff.

Von Theologen der verschiedensten Richtung, von Frank und Luthardt, wie von Lipsius und Pfleiderer, ist der Einwurf erhoben worden, wenn Ritschl die Beziehung des christlichen Lebens zur Welt nicht sowohl als eine Folge der bestimmungsmäßigen Beziehung des christlichen Herzens zu Gott ansehe, sondern dieselbe unmittelbar in das Verhältniß zu Gott einrechne, so daß dieses immer zugleich ein Verhältniß zur Welt sei, so bedeute das eine Verweltlichung des Christenthums. Nach Ritschl könne der Christ nicht mehr mit dem Psalmisten sagen: „Herr, wenn ich nur dich habe, so frage ich nichts nach Himmel und Erde; wenn mir gleich Leib und Seele verschmachtet, so bleibst du doch Herr meines Herzens Trost und mein Theil".

Der Einwurf, Gott werde auf diese Weise zum Mittel weltlicher Zwecke des Menschen herabgesetzt, hätte einen Sinn nur dann, wenn die Beziehung auf die Welt, die in die Lebensgemeinschaft mit Gott dadurch hineinkommt, daß diese im Vertrauen zu Gottes väterlicher Führung unseres Lebens und in der Uebung der Nächstenliebe besteht, ihrem Inhalt nach so geartet wäre, daß jene Gemeinschaft zur Befriedigung eines weltlich gerichteten Sinnes diente, sei es nun, daß der Mensch hier oder dort weltliche Güter als solche von Gott erhoffte, sei es, daß er in dem Bewußtsein der Unabhängigkeit und Selbständigkeit gegenüber allem Aeußern den Genuß seiner eigenen, auch Gott gegenüber selbständigen Kraft und Willensstärke suchte, sei es, daß die sittlichen Zwecke, in deren Durchführung er sich von Gottes Beistand getragen weiß, und deren immer vollere Herrschaft über ihn er als das Ziel der väterlichen Führung Gottes kennt, zuerst seine eigenen selbstgewählten Zwecke wären. Von dem Allen kann doch wirklich keine Rede sein. Das Vertrauen zu Gottes allmächtiger, väterlicher Führung, in welchem wir die „Herrschaft über die Welt" ausüben, ist eine stets neu sich vollziehende Ertödtung des weltlichen Sinnes und seines Begehrens. Besagt es doch nichts weniger als die Gewißheit, daß Gott unsere weltlichen Güter uns erhalten oder für ihren Verlust uns einen gleichartigen Ersatz gewähren werde, sondern die Gewißheit, daß keine Macht der Welt die Durchführung seines Liebeswillens an uns hindern kann, der

selbst unser höchstes Gut ist und dessen Ziel ist, uns sich ähnlich zu machen. Ist doch das die Seligkeit, die wir inmitten der Trübsal durch das Vertrauen zu Gott genießen, daß wir dies sichere Ziel der göttlichen Führung und den Segen, den die Trübsal für den inneren Menschen hat, kennen. Die Herrschaft über die Welt, die in Armuth und Noth, in Verfolgung und Verlästerung, in Erfolglosigkeit und Widerstand erlebt wird, ist für den weltlich gerichteten Sinn wahrlich keine Herrschaft über die Welt, sondern die drückendste Abhängigkeit von ihr. Um sie als beseligende Herrschaft oder Freiheit zu empfinden, muß man den weltlichen Sinn in den Tod geben. Das Gleiche gilt von der Macht über die Welt, die in geduldiger dienender Liebe gegenüber Undank, Stumpfheit, Widerstreben erlebt wird[1]). Ebenso wenig handelt es sich bei der christlichen superbia gegenüber der Welt, von der Luther so oft redet[2]), oder bei dem christlichen Selbstgefühl, von dem Ritschl spricht, um eine Selbständigkeit gegenüber Gott: dies Selbstgefühl ist vielmehr nur der Ausdruck des Bewußtseins, in allem Thun und Leiden, in allem Sein und Haben von Gott abhängig zu sein, und es ist ein nothwendiger Ausdruck dieses Bewußtseins, weil sein Mangel eine Verleugnung des Glaubens an Gottes Liebesallmacht wäre. Endlich, so gewiß für den Christen Gottes sittliche Forderungen nicht mehr ein von einem fremden Willen ihm aufgelegtes Joch, sondern Gegenstand seiner Lust und Freude, Ausdruck seines eigenen Lebenszweckes sind, so treten sie doch nicht nur zuerst als objektive Normen seines Willens an ihn heran, denen er sich in Ehrfurcht zu beugen hat, sondern dies Gefühl der Ehrfurcht muß auch weiterhin das der Lust und Freude immer durchdringen. Es kann nie die Rede davon sein, daß der Christ in der Freiheit im Gesetz aus dem Bewußtsein der Abhängigkeit von Gott heraustrete. Auch als seine eigenen Zwecke bleiben sie immer gottgegebene Zwecke.

Jenem Einwurf liegt ferner die Vorstellung zu Grunde,

---

[1]) opp. ex. XIV, 27 29 vgl. oben S. 186 Anm. 1.

[2]) Vgl. auch 1 95 ein Christ ist ein hoffärtiger, seliger Mensch, der weder nach dem Teufel, noch nach allem Unglück fraget; denn er weiß, daß er durch Christum über solches alles ein Herr ist.

als hätten wir, wo unser christliches Leben zur Welt leidend oder handelnd in Beziehung steht, es nicht oder nur in geringerem Maaße mit Gott selbst zu thun, als wäre eine Beziehung auf Gott, die zugleich Beziehung auf die Welt ist, nicht in vollem Maaße persönliche Gemeinschaft mit Gott. Dieser Einwurf ist verständlich nur auf dem katholischen Boden der Gesetzesreligion und des Dualismus zwischen Gott und Welt. Wo, wie auf dem Gesetzesstandpunkt die persönliche Gewißheit der Huld Gottes immer nur als ein durch eigene Leistung zu erreichendes und stets unsicher bleibendes Ziel gilt, da kann freilich der Mensch in den Führungen seines Lebens wie im Eingehen auf die sittlichen Anforderungen nicht das Bewußtsein haben, mit Gott selbst in selige Gemeinschaft zu treten, in ihnen Gott persönlich zu finden: die Unsicherheit über die Gnade Gottes bringt da das Gefühl der Gottesferne mit sich, auch wenn beides auf Gott zurückgeführt wird, weil unsicher bleibt, ob es Gottes Liebe ist, die uns in ihnen entgegentritt. Wo dagegen die persönliche Gewißheit der Gnade Gottes ein durch das Evangelium von Christo vermitteltes Geschenk Gottes ist, da schaut der Glaube des Christen allewege in der Welt als die letzte und eigentliche Realität, vor der die endlichen Dinge ihre Selbständigkeit verlieren, die ihm persönlich geltende Liebe Gottes, die in den Führungen seines Lebens wie in den concreten sittlichen Anforderungen gerade ihm individuell begegnet, ihn darin beseligen will und ihm sich zu voller individueller Gemeinschaft erschließt, wenn er sich ihr in dieser ihrer concreten Gestalt freudig hingiebt. Wo Gott als das unendliche und die Welt als das endliche Sein dualistisch gegenübergestellt werden, wo Gott nicht so wohl der die Welt beherrschende und in ihr seine Heilsziele durchführende Wille, als vielmehr das zur Welt beziehungslose absolute Sein ist, da kann Gott im Endlichen allerdings nicht voll und ganz gefunden werden, da ist das Endliche als solches ein Hinderniß der Gottesgemeinschaft, da muß man sich der Gedanken an das Endliche entschlagen, um Gott zu finden, da genügt es nicht, es aus Gottes Willen zu verstehen und es dem Willen Gottes unterzuordnen, sondern man muß von ihm überhaupt denkend und wollend abstrahiren, um mit Gott in volle Berührung zu kommen.

Wo aber der Gedanke, daß Gott der Wille und die Macht ist, die in seiner Welt seine Liebeszwecke durchführen will, klar erfaßt wird, da hat die Meinung keine Stelle, daß die volle Lebensgemeinschaft mit Gott und die Beziehung des Denkens und Wollens auf Endliches sich ausschließend zu einander verhalten, daß durch die letztere der überweltliche Charakter des christlichen Lebens eine Trübung erfahren könnte. Das zeigt vor Allem das Beispiel Christi, welches doch für unsere eigene Lebensgemeinschaft mit Gott die maßgebende Norm ist, auf das deutlichste. Dasjenige, worin er mit seinem ganzen persönlichen Leben aufgeht, was den Beziehungspunkt für all sein volles Leben in der Liebe seines Vaters, was auch den Stoff seines Gebetes bildet, ist der Beruf an der Welt, den ihm der Vater gegeben. Und eben in dieser Beziehung auf die Welt, auf seine Aufgaben an ihr, auf den Widerstand, den er von ihr erfährt, auf den Erfolg, den er in ihr findet, erlebt er die ungetrübte, selige Gemeinschaft mit Gott, in der er über die Welt und ihre Hemmungen hinausgehoben ist. Mit Recht weist darum Luther gegenüber der mönchischen Forderung, zum Behuf der religiösen Vollkommenheit Creatur und Gedanken von einander zu scheiden und mit Herz und Gedanken bloß an Gott zu bleiben, daraufhin, daß nach ihren Maßstäben auch Christus kein reines Herz gehabt habe, da er sich ja stetig der Creaturen habe annehmen müssen, ja daß nach ihnen Niemand so unrein sei als Gott selbst[1]). So schließt er denn eine Vergleichung des der

[1]) 51 290 291 Sie träumen also davon, ein rein Herz sei, das nichts Böses gedenke und an keiner Creatur hange, also daß Creatur und Gedanken sollen von einander gescheiden sein. Wenn nu ein Mann ein Weib hat und mit fröhlichem Herzen seine Arbeit thut, oder ein Weib mit ihrem Kind umbgehet und sein wartet; das soll nicht ein rein Herze heißen, darumb, daß solchs Alles nicht geschehen mag ohn Gedanken, die daran haften. Man muß ja täglich auf Nahrung, Geld, Arbeit und andre Ding denken; da sind je noch Creaturen, welcher man (wie sie sagen) gar los sein soll, daß die Gedanken nichts andres seien, denn daß man sitze und spekulire in Himmel und dächte nichts Andres denn nach Gott. So folget denn, daß Christus auch kein vollkommen rein Herz gehabt habe, da er die Blinden sehend, die Kranken gesund machete, Todten erwecket und in allen andern Werken; denn er mußte sich ja der Creaturen annehmen; verblieb denn dieweil sein Herz und Gedanken blos an Gott? . . .

Contemplation geweihten Lebens der Mönche mit dem der Patriarchen, die Glauben und Liebe in den mancherlei Sorgen und Mühen des ökonomischen Lebens bewährt haben mit der Erklärung, daß sie eben deshalb in mundo sine mundo et extra mundum gelebt haben [1]).

Und gelingt es denn den evangelischen Theologen, welche anders urtheilen, einen Inhalt der christlichen Lebensgemeinschaft mit Gott deutlich zu machen, bei dem keine Beziehung auf die Welt obwaltete? Sie hätten jedenfalls kein unglücklicheres Beispiel wählen können, als das von ihnen in's Feld geführte Wort von Ps. 73 25 26. Denn es ist ja eben eine Beziehung zur Welt, die Erfahrung des Druckes der Leiden und der Schrecken des Todes, inmitten derer der Psalmist sich tröstet. Und indem er sich zu Gott erhebt, entschlägt er sich der Gedanken an diese Beziehung zur Welt keineswegs, sondern giebt ihr durch die Erhebung über das Sichtbare zu dem Unsichtbaren, zu Gott nur einen andern Sinn und Inhalt, statt des drückenden und schreckenden, den tröstlichen und erhebenden! Seine Worte sind ein deutlicher Ausdruck des Gottvertrauens, das in der bleibenden Beziehung zur Welt über die unselige Abhängigkeit von ihr innerlich hinaushebt. Luthardt unterscheidet in seiner christlichen Ethik die christliche Sinnesweise, wie sie auf Gott bezogen ist und wie sie auf die Welt sich überträgt. Als die Tugenden, in die sie sich in der ersteren Hinsicht auseinanderlegt, nennt er Demuth und Dankbarkeit, Gehorsam gegen Gott und freudige Zuversicht zu Gott, Verlangen nach Gott und Gottgelassenheit [2]). Ja, ist denn in Demuth und Dankbarkeit nicht das Bewußtsein, daß wir, was wir sind und haben, nicht weltlichen Kräften verdanken, also eine Beziehung zur Welt eingeschlossen? Ist die Welt denn nicht die Sphäre des Gehorsams gegen Gott? Als Wesen der Zuversicht hebt Luthardt selbst hervor, das nichts, „was von der Welt aus uns widerfährt, uns irre machen kann", macht also

---

sonst wäre Niemand so unrein, als Gott selbs, der ... nimpt sich aller Creaturen an, schaffet und wirket alles selbs.

[1]) opp. ex. VI, 240.

[1]) In Zöckler's Handbuch der theol. Wissenschaften II, 3 S. 48 1. Aufl.

die Beziehung zur Welt, die für sie constitutiv ist, selbst bemerklich. Wenn Gott das Ziel des Verlangens des Christens ist, und die Gottgelassenheit für Luthardt die Folge davon bedeutet, daß wir „in der Unruhe dieser Zeit und Welt" dieses Zieles gewiß und darum stille zu Gott sind und den Sabbat der Ewigkeit feiern schon in den Werkeltagen dieses irdischen Lebens", so ist nicht minder die Beziehung zur Welt auch an dieser Tugend offenbar.

Einen anderen Einwand gegen Ritschl's mit der Luther's übereinstimmenden Anschauung vom ewigen Leben hat Geß erhoben. Das ewige Leben komme erst im Jenseits zur Vollendung, das aber, worin nach Ritschl das ewige Leben bestehe, die Freiheit von der Welt und vom statutarischen Gesetz, komme in jenem Leben mit den Uebeln der Welt und den Satzungen von selbst in Wegfall[1]). Nun das Positive, was der Freiheit von einem Gesetz der Satzungen zu Grunde liegt, die Freude an dem guten und vollkommenen Willen Gottes selbst und das Beherrschtsein von ihm kommt doch wohl dort mit dem Wegfall der Satzungen und des Kampfes mit ihnen nicht in Wegfall, sondern zur Vollendung. Und ebensowenig kommt doch mit den Leiden u. s. w. die Freude in Wegfall, in der die Freiheit von der Welt erlebt wird, die Freude an der Liebesallmacht Gottes als der die Welt beherrschenden Realität. So lange wir hier auf Erden sind und so lange die irdische Geschichte dauert, ist es uns zum großen Theile verborgen, daß es Gottes allmächtige Liebe ist, welche unser Einzelleben zum Ziele des Heiles leitet und sein Reich in der Geschichte zum Siege führt. Es ist das nudum verbum, auf das wir uns stützen müssen, um im Glauben zu der unsichtbaren Wirklichkeit durchzudringen. Dort aber werden wir schauen, was wir hier geglaubt haben. Dort werden wir die Liebe und die Gerechtigkeit und die Weisheit und die Allmacht Gottes enthüllt sehen. Wir werden inne werden, wie gerade das, was uns am räthselhaftesten und drückendsten war, für unser persönliches Leben den

[1]) Das Dogma von Christi Person und Werk. 1887. S. 280. Aehnlich Münchmeyer.

reichsten Segen bedeutet hat, wie Gottes Thorheit und Schwachheit auch in der Geschichte gerade göttliche Weisheit und Siegeskraft gewesen ist. Es wird der Zusammenhang unseres ganzen Lebens und der Geschichte als ein Werk unverdienter, langmüthiger, wunderbarer Gottesliebe und Gottesweisheit vor unseren Augen dastehen. Und mit dieser Verwandlung des Glaubens in Schauen sollte der positive Lebensgehalt der Zuversicht zu Gottes Liebesallmacht und der Seligkeit in ihr in Wegfall kommen? Wenn auf Erden einmal der Schleier sich hebt und wir die Liebe, Weisheit und Macht unseres Gottes mit Händen greifen, dann erfüllt dankbare, demüthige, selige Freude unsere ganze Seele. Und sie sollte in Wegfall kommen, wo der Schleier für immer weggezogen ist? Sie wird vielmehr zur Vollendung gelangen und in der lobpreisenden Anbetung Gottes sich ihren Ausdruck geben.

Einen dritten Einwand hat gleicherweise Geß erhoben. Er findet sich aber auch sonst. Dieser geht dahin, daß eine Willensgemeinschaft mit Gott nicht das ewige Leben selbst sein könne, weil dies letztere eine von Gott oder Christus verliehene Gabe sei, die erstere dagegen eine dem Menschen gestellte Aufgabe [1]). Die Voraussetzung dieses Einwandes ist die Anschauung, daß eine persönliche Lebensbestimmtheit des Geistes nicht beides gleicher Weise sein könne, Wirkung und Gabe Gottes und eigene Lebensbewegung des menschlichen Geistes auf seinen Zweck hin, daß auch auf dem Gebiet des persönlichen Geisteslebens göttliche Wirkung und menschliche Selbstthätigkeit sich ausschließend zu einander verhalten und daher nur abwechselnd eintreten können. Luthers Meinung ist das jedenfalls nicht. Er hat wohl so ernstlich wie jemand es betont, daß der rechte Glauben d. h. das Vertrauen zu Gottes Huld, aus dem die neue Gesinnung der Liebe folgt oder mit dem sie gesetzt ist, keine Leistung sei, die der Mensch vollbringen könne, sondern eine Wirkung Gottes, ein Geschenk seiner Gnade [2]). Und doch hat er unablässig auf Grund eigener Erfahrung, zu der ihm die

[1]) a. a. O. S. 281.

[2]) z. B. opp. v. a. V, 60 ne vilem habeas fidem, quae opus est omnium operum excellentissimum et arduissimum. . . . Est enim opus Dei, non hominis . . . hoc unicum in nobis et sine nobis operatur.

Mahnung jenes Klosterbruders verholfen, sich bemüht, die Menschen durch Appell an ihre Selbstthätigkeit zum Glauben zu bringen, indem er darauf hinwies, wie Gott geboten habe zu glauben, wie das Evangelium und die Verheißung des Sakramentes Glauben fordere. Ja, wenn das Evangelium eine theoretische Belehrung des Verstandes und ein Gesetz wäre, das Glauben an die Gnade Gottes forderte, über deren so oder so bedingte und vermittelte Realität es eine Belehrung gegeben, dann müßten wir den Glauben als eine Leistung empfinden, die wir mit eigenen Kräften zu vollbringen und uns selber abzuringen hätten. Aber, nun es die Botschaft von der Erscheinung der Gnadengesinnung des persönlichen Gottes in der auf uns gerichteten und in unser Leben hineingreifenden persönlichen Liebesgesinnung und Liebesthätigkeit Christi ist, erleben wir es, daß die geistige Selbstthätigkeit des Glaubens, der zu dem seine Gnade beweisenden Gott persönliches Vertrauen faßt, in uns durch diese persönliche Gnadenbezeugung Gottes hervorgerufen oder geschaffen wird, gleichviel ob das eine Mal der Eindruck der Realität und beseligenden Kraft der göttlichen Liebe uns wie im Sturm überwältigt hat oder ob es das andere Mal einen heißen Kampf und die gespannteste Willensanstrengung gekostet hat, um den Zweifel zu überwinden und das Herz zum Vertrauen zu erheben. Wo der Glaube vorhanden ist, da ist er auch von der Empfindung begleitet, daß er, so sehr er die Form geistiger Selbstthätigkeit an sich trägt oder Gehorsam gegen Gottes Glauben fordernde Verheißung ist, dennoch nicht unsere Leistung, sondern die Wirkung der Selbstbezeugung des gnädigen Gottes an uns ist. Und was von dem Quellpunkt des christlichen Lebens, das gilt von dem ganzen christlichen Leben, daß es gleicherweise beides ist, ein Nachjagen, ob ich es ergreifen möchte, und ein von Christo Ergriffensein, ein Ringen um die Heiligung und ein von Gott Geheiligtwerden, ein sich Gott Hingeben und ein von Gottes Liebe Gewonnen- und Beherrschtwerden, eine Gabe der Gnade Gottes und eine Aufgabe, die nur in der Form menschlicher Selbstthätigkeit gelöst werden kann. Die Gabe des ewigen, dem Leben Gottes gleichartigen Lebens aber haben wir in der Herrschaft, welche die Liebe Gottes über unseren Willen ausübt,

indem sie durch ihre Selbstbezeugung ihn zur freudigen Hingabe in Vertrauen und Gehorsam bringt, so gewiß zu erkennen, als aus dieser Herrschaft für unsere Erfahrung und Empfindung unmittelbar das neue selige Lebensgefühl quillt, das ein unveräußerliches Moment des ewigen Lebens ist. Dagegen wäre die angeblich höhere Wesensgemeinschaft mit Gott, deren Stätte im unbewußten Grunde, in der Substanz unserer Seele sein soll, die von dem irgendwie bewußten — darum noch nicht reflektirten und durchweg klaren und deutlichen — persönlichen Leben unterschieden wird, kein Gegenstand persönlicher, aus der Anschauung der objektiven Gnadenbezeugung Gottes stets neu zu schöpfender Erfahrung, sondern Gegenstand bloßer autoritärer Verstandesüberzeugung und könnte darum für unser Bewußtsein und unsere Empfindung nicht Quelle neuen seligen Lebensgefühls sein. Was hülfe es uns aber, theoretisch davon überzeugt zu sein, daß in dem substantiellen Grunde unseres Seelenlebens eine solche Wesensgemeinschaft mit Gott stattfinde, wenn wir sie nicht erleben und aus solchem Erleben das selige Lebensgefühl eines mit Gott geeinten Menschen schöpfen könnten!

Noch ein Wort über die Bedeutung, welche die Anschauung Luther's, daß das ewige Leben oder die Seligkeit amans delectatio in lege Dei sei für den Unterricht nach dem kleinen Katechismus hat. Der Dekalog wird dort zu einem doppelten Zwecke verwerthet, sowohl als Mittel zur Erzielung der Sündenerkenntniß, die die Voraussetzung des Verständnisses der Erlösung ist wie zur Bezeichnung der Regel für das Leben der Erlösten. Wird nun das von Luther hervorgehobene Verhältniß des dem Dekalog entsprechenden Lebens zur Seligkeit außer Acht gelassen, so machen sich beide Male Schwierigkeiten fühlbar, die wegfallen, sobald dies Verhältniß zu lebendigem Bewußtsein gebracht wird. Im ersten Fall erscheint die Erfüllung des Dekalog lediglich als die unumgängliche Bedingung für die Erreichung der Seligkeit, die nun sich wie der Gegenstand des natürlichen Verlangens nach unendlichem Glück ausnimmt. Die Vergegenwärtigung des eigenen Abstandes von einer solchen Forderung ist jedoch nicht geeignet, den Schmerz zu erzeugen, welcher über die Sünde selbst, statt bloß

über ihre Folgen trauert. Gelingt es aber den Eindruck zu erwecken, daß ein Leben nach dem Maaßstab des Dekalog, ein Leben im Vertrauen zu Gott und Liebe zum Nächsten, selbst das höchste Gut, ein köstliches und seliges Leben ist[1]), so muß das Bewußtsein des Abstandes zwischen dem eigenen Leben und diesem Ideal den Schmerz über die Sünde selbst und das Verlangen nach der Befreiung von ihr selbst, also die rechte Buße zur Folge haben. Ist ferner mit dem Besitz der Sündenvergebung durch den Glauben an Gottes Gnade in Christo auch das ewige Leben oder die Seligkeit so verbürgt, daß die Bedingung eigener voraufgehender Gesetzeserfüllung außer Geltung gesetzt ist, so hält es unter der Voraussetzung, daß das dem Dekalog entsprechende Leben nur als Bedingung der Seligkeit, nicht als das selige Leben selbst angesehen wird, schwer deutlich zu machen wie der Glaube an die Vergebung unmittelbar den stärksten Antrieb zur Erfüllung des Dekalog mit sich führt. Der Hinweis auf die Dankbarkeit reicht hierzu nicht aus, weil er nur eine nachträgliche Reflexion darstellt, weil es nicht dieselbe Willensbestimmung Gottes ist, vermöge deren er dem Gläubigen die Vergebung und Seligkeit schenkt und vermöge deren er ihn zur Erstattung seines Dankes auf die Erfüllung des Dekalog verweist, weil die Nothwendigkeit gerade dieses Stoffes der Dankerstattung nicht aufgezeigt ist — Gott könnte uns möglicherweise auch einen anderen Weg zeigen —, weil endlich nicht dargelegt ist, warum der Gläubige an dem Inhalt des Dekalog selbst Lust und Freude hat. Dagegen wenn die Seligkeit, um deretwillen die Vergebung begehrt wird und welche Gott durch die Vergebung eröffnet, selbst in der durch den Dekalog gekennzeichneten Gottesgemeinschaft besteht, so ist der Glaube an die Vergebung unmittelbar der Antrieb und die Fähigkeit den Dekalog zu erfüllen; denn das ist der einzige Weg die von Gott uns eröffnete Seligkeit wirklich zu genießen.

[1]) Wie dies zu geschehen hat, habe ich in meinem Aufsatz „die katechetische Behandlung des achten Gebots“ (Halte, was du hast, 1889, S. 255 bis 267) zu zeigen gesucht.

Der Wunderglaube der Gemeinden und das Gewissen des evangelischen Geistlichen.

Von

Karl Sell.

Vorbemerkung: Der Aufsatz war concipirt lang ehe der Fall „Schrempf“ die Gemüther erregte; ich habe ihm auch in der Ausführung zum Druck keine Beziehung auf diese Tagesfrage gegeben, weil er so um so besser zeigen kann, daß die in jenem Fall hervorgetretenen Schwierigkeiten auch anderswo empfunden wurden, aber auch überwunden werden können.

I.

Ein gewissenhafter Student der Theologie legt mir die Frage vor, wie sich ein Geistlicher, der weit verbreiteten kritischen Ansichten huldigt, zu benehmen habe, wenn Gemeindeglieder ihn darüber zur Rede stellen, was er von der jungfräulichen Geburt Jesu Christi halte, während er doch nicht an sie glauben könne.

Anderweitige Erfahrungen lassen mich vermuthen, daß diese Frage öfter erhoben wird und ich weiß, daß sie von ernsten Gemeindegliedern, wenn sie unter sich sind, häufiger discutirt wird, als die meisten Pfarrer ahnen. Es kann darum ohne jede inquisitorische Absicht geschehen, daß Gemeindeglieder ihren Pastor also befragen. Auch diese Frage ist nur *eine* von den vielen Fragen, bei welchen die kirchliche Amtspraxis genöthigt ist, unmittelbar auf die feineren Entscheidungen der wissenschaftlichen Theologie zu recurriren. Für ihre Discussion müssen wir allmählich die Bahn bereiten. Das wird zunächst nur so geschehen können, daß die Theologen gewissenhaft unter sich die Frage erörtern, so zu sagen bei beschränkter Oeffentlichkeit, die doch das Tageslicht nicht scheut. Ist man erst in ihren Kreisen zur Klarheit

gelangt, dann wird sich diese Klarheit allmählich auch den denkenden Gemeindegliedern mittheilen lassen. Freie Discussion der gedankenmäßigen Voraussetzungen des Glaubens zeigt am besten, daß mit demselben Glauben verschiedene Weisen des Denkens bestehen können. Einen Beitrag zu dieser Discussion, keine erschöpfende Behandlung der Sache, enthalten die folgenden Seiten. —

Ich habe dabei die Erörterung erweitert, weil die eine Frage nach der wunderbaren Geburt Jesu sofort die andere Frage nach seiner Person selber und nach deren Schicksalen hervorruft, habe sie erweitert zu dem Umfange, den ich als den eigentlichen Sinn der etwas abgekürzten Ueberschrift bezeichne: Wie hat sich dem Wunderglauben der Gemeinde gegenüber ein Geistlicher zu verhalten, der diesen Wunderglauben gar nicht oder in charakteristischen Einzelheiten nicht theilt? Das soll an einigen Beispielen direct gezeigt und im übrigen zum rechten Verhalten practische Anleitung gegeben werden.

Nach meiner Schätzung dürfte es nur eine verhältnißmäßige Minderzahl evangelischer Geistlicher sein, die so steht, und die meisten von ihnen werden der jüngeren, noch in der Entwickelung begriffenen Generation angehören. Ich denke mir darunter auch nicht solche, die dem Wunder gegenüber einen so radicalen Standpunkt einnehmen, wie D. F. Strauß sogleich in dem ersten Leben Jesu, so nämlich, daß ihnen das Wunder in jeder Gestalt von Berichten, ganz unangesehen die feineren Untersuchungen über die Natur der Ueberlieferung, über die beim Wunderglauben geltenden Voraussetzungen, über die geistige Atmosphäre einer Zeit, die Wunder glaubte u. dergl., von vornherein das vollkommen unmögliche, widersinnige und darum absolut abzulehnende ist.

Darüber hat uns schon die Naturwissenschaft hinaus gebracht, die uns Reihen von Erscheinungen, die man vordem als unmöglich verwarf (z. B. die des Hypnotismus, der Suggestion) als wirklich und doch nicht wunderbar erkennen ließ. Ebenso nehme ich an, daß kein Geistlicher sich zu einer derartigen Immanenz Gottes in der Welt bekennen wird, bei der einfach die gegenwärtige und uns zugängliche Wirklichkeit gleich Gott gesetzt wird, so daß es keinerlei selbständiges göttliches Handeln gäbe. Auf diesem Standpunkte

ist eine pietätvolle Verehrung Christi möglich, nicht aber eine religiöse Deutung seiner Person als einer irgendwie „übermenschlichen", wenn dieser Ausdruck hier gestattet ist. Sodann beschränkt sich die Erörterung auf jenen Wunderglauben, der als eine gesunde Lebenswurzel der Frömmigkeit in unseren Gemeinden sich findet. Dieser evangelische Wunderglaube ist wesentlich verschieden von dem katholischen, er hält ausschließlich an den biblischen Wundern, meistens wohl nur an denen des neuen Testaments fest. Weder für die fortwährenden Wunder in der Kirche, die man katholischer Seits behauptet, erwärmt er sich: sie sind ihm entweder Aberglaube oder Täuschung oder natürlich verlaufene Dinge, er ist ihnen gegenüber so kritisch wie der radicalste Kritiker gegenüber den biblischen Wundern, noch trägt er große Sorge um die alttestamentlichen Wunder. Man ist geneigt, sie auf Rechnung der poetisch gefärbten Ueberlieferung oder der volksthümlichen Sage zu setzen. Denn ein wesentliches Heilsinteresse wird durch sie nicht mehr befriedigt. Wo sie noch angenommen werden, geschieht es aus Ehrfurcht vor der Bibel. Dagegen dreht sich das ganze Interesse am Wunderglauben um die neutestamentlichen, um die an Jesu und durch Jesum geschehenen Wunder.

Es kommt freilich der Wunderglaube auch noch in Betracht bei der Ueberzeugung von der Gebetserhörung, was hier mit zwei Worten gestreift werden muß.

Wenn Christus unserem Gebete im Namen Gottes die Verheißung gegeben hat, daß es erhört werden solle, dann muß dies auch geschehen und alles was dazu nöthig ist, daß es erhört werde, wird geschehen und wenn es tausendfache Wunder wären. Aber diese Verheißung ist geknüpft an die Bedingung, daß es ein Gebet zum „Vater" „im Namen Jesu sei", daß es sich zur Gemeinsamkeit eigne, ja daß es die Bitte sei „um den heiligen Geist", und der Glaube an die Gebetserhörung wird gefordert, ohne daß wir eine Controle über das Geschehen dieser Erhörung hätten, die ja eine That Gottes ist (Joh. 16 23 Matth. 18 19 Marc. 11 24 Luc. 11 13). Es spricht sich also in dem Glauben an die Erhörbarkeit des Gebetes nur der eigenthümliche christliche Gottesbegriff aus, nicht ein uns gegebener christlicher Weltbegriff und es bleibt Auf-

gabe des christlichen Denkens, den Weltbegriff so zu gestalten, daß dieser Gottesbegriff darüber Raum hat. Und das schlösse doch nur eine solche Vorstellung aus, wie sie augenblicklich allein der Materialismus noch hegt und die ursprünglich vom Deismus ausgegangen ist: wonach die Welt ein bloßer Naturmechanismus ist, in dessen Ablauf kein übersinnlicher, geistiger Faktor eingreifen kann. Aber schon die moderne Naturanschauung, die den unter den lebendigen Wesen sich entspinnenden Kampf ums Dasein zum Erklärungsprincip der meisten Erscheinungen macht, die überall nicht bloß Entwickelung, sondern auch Fortschritt in der Welt des Lebendigen entdeckt, die der willkürlichen Bewegung der sinnbegabten Thiere so fundamentale Thatsachen zuschreibt, wie es die Lockerung der gesammten Erdkrume für die Keimvorgänge durch die Würmer ist, kann dawider nichts einwenden, wenn eine religiöse Betrachtung dem lebendigen Gott so vielen Spielraum innerhalb des geordneten Welthaushaltes vorbehält, als in seinem Kreise jedem Einzelwesen gestattet ist. In den Bereich solcher regelmäßiger vorbehaltener göttlicher Einwirkungen wäre nun das zu rechnen, was zur Erhörung des Gebetes gehört, wenn nicht etwa der weitaus größere Theil der Gebetserhörungen sich vollzieht in dem Beistande des heiligen Geistes in uns, den ich nicht für eine Reflexbewegung des religiös gestimmten menschlichen Gemüthes halte, sondern für eine eigene gesetz- und regelmäßige Funktion Gottes im Menschengeist [1]). Ich glaube darum die Gebetserhörung hier bei Seite lassen zu können. Sie wird, zumal sie bei einem wahrhaft universellen Gottesbegriff in gewissem Umfange für alle Gebete der Menschenkinder gelten muß, stattfinden können auch ohne sogenannte „Wunder". —

Der Wunderglaube in unseren Gemeinden hat seine tausendjährigen Wurzeln. Er ist als Bestandtheil aller „natürlichen Religion" älter wie das Christenthum, aber er hat allmählich vom

[1]) Es versteht sich von selbst, daß diese Ausdrucksweise nur annähernd richtig ist, da Gott eben kein Einzelwesen neben anderen Einzelwesen ist, sondern sowohl die centrale wie die peripherische Kraft für alle Weltwirksamkeit: aber bei dieser für unser Vorstellen unvollziehbaren Ansicht darf doch nicht Gott die Leistung abgesprochen werden, die selbst ein Einzelwesen vollzieht.

Christenthum wesentliche Einwirkungen erfahren. Durch die erst in, dann neben der Kirche sich entfaltende Wissenschaft hat er unausgesetzte Veränderungen erlitten, aber er hat sich dennoch erhalten und wird sich erhalten. Der Wunderglaube als religiöser Glaube ist eine Form des Gottesglaubens und zwar des Glaubens an Gott in der Geschichte, im Unterschied von dem Glauben an Gott in der Natur.

Verhältnißmäßig leicht, so scheint es, hat sich der mythologische Wunderglaube, der Glaube an ein häufiges aber plötzliches Walten göttlicher Kräfte in der Natur dem von dem christlichen Monotheismus durchgeführten Gedanken von der Einheitlichkeit und gesetzlichen Ordnung der Welt gefügt: der Glaube an Wunder blieb bestehen als Glaube an göttliche Eingriffe in den Gang der Welt zum Besten der Menschen, insbesondere seiner Heiligen. Mit dem Verschwinden des Heiligenhimmels und nach dem Verdorren des Glaubens an dämonische und teuflische Wunder hat sich der Protestantismus auf die Wunder im Bereich der Bibel beschränkt, die eine aus der Einzigkeit der hier vorliegenden Offenbarung wohl erklärliche einzigartige Ausnahme vom gewöhnlichen Verlauf der natürlichen Dinge darstellen. Nachdem die als naturwissenschaftliches Dogma von der populären Literatur gepredigte Leugnung aller Wunder auch in die tiefsten Schichten des Volkes eingedrungen, gilt nun der „Wunderglaube" in den erweckten Kreisen vieler Gemeinden geradezu als die eigentliche Signatur der „Gläubigkeit".

Dieser Wunderglaube verdient den Vorwurf nicht, als verleite er die Leute zur Ableugnung der gesetzlichen Ordnung der Welt. Er stellt ja nur eine Ausnahme von der Regel fest. Er verdient m. E. auch nicht den Spitznamen einer „Gemeindeorthodoxie". So wenig ich ein Anhänger der orthodoxen Theologie bin, so viel habe ich übrig für die Orthodoxie der Gemeinde. Wenn Orthodoxie irgendwohin gehört, so in die Gemeinde. Hier ist sie auch nach meinen Erfahrungen, wenn man ihr mit warmem herzlichem Glauben entgegentritt, kein Hinderniß der Gemeinschaft. Mit ganz orthodox denkenden (ihren Heilsglauben in die überlieferten Schulformen der Kirchenlehre hinein legenden) aber wahr-

haft gläubigen Gemeindegliedern kann man sich auch über schwierige theologische Fragen verständigen, oder wenigstens den Dissensus in einer Weise formuliren, daß kein Mißtrauen wegen „Ungläubigkeit" des „liberaleren" Theiles herausspringt.

Sehr häufig ist auch die strenge Gläubigkeit gegenüber den Wundern des neuen Testaments eine Folge erst kürzlich errungener Ueberzeugung und darum, weil dann in dieser Gläubigkeit das köstlichste erscheint, was ein Christ haben kann, ist sie und sind ihre Folgerungen mit Achtung und Schonung zu behandeln. Aber auch selbst wenn der Wunderglaube nur ererbte Tradition ist, ist er nicht immer eine bloße todte Orthodoxie, ein Fürwahrhalten aus reinen Autoritätsgründen; er trägt vielmehr meistens die Form eines strengen Bibelglaubens und dieser ist, weil Glaube an ein lebendiges und wirkliches Organ des heiligen Geistes, kein Autoritätsglaube.

Solchen Wunderglauben findet der Geistliche sich gegenüber, der, zumal wenn er frisch von den ersten Studien herkommt, meist ganz andere Einflüsse auf sich hat wirken lassen. Unsere jungen Theologen haben im Lauf ihrer Studienzeit aus philosophischen und naturwissenschaftlichen Collegien, aus historischen Uebungen und aus der Tagesliteratur eine Abneigung gegen alles Wunder in Natur und Geschichte in sich aufgenommen, einfach darum, weil es ihnen nirgends entgegen getreten ist, vielmehr das Gegentheil, die streng gesetzmäßige Ordnung aller Dinge, die gemeinsame Grundüberzeugung aller Denkenden zu sein scheint. Die zahllosen in der Geschichte überlieferten Wunder erscheinen ihnen so deutlich als Ausfluß der Leichtgläubigkeit, sie sind in ihrem Gehalt meist so albern oder zeigen sich so klar als wandernde Legenden, daß sie zwar bei voller Besonnenheit nicht alle derartigen Erlebnisse leugnen werden, wohl aber sie sämmtlich als Sinnestäuschungen, als Betrug, als gutgläubige Selbsttäuschung oder als unkenntlich gewordene natürliche Vorgänge behandeln werden und bei den neutestamentlichen Wunderberichten kein anderes Verfahren zulässig erachten können.

Sie haben weiter geradezu „glauben" gelernt an die Majestät der Natur in ihrer unverbrüchlichen Gesetzlichkeit.

Der Glaube an die Wunder des neuen Testaments, an den sie herantreten unter dem Eindruck der gesammten, aller Romantik abgewendeten Zeitbildung, erscheint ihnen als der Rest einer ablaufenden Kulturströmung und sie sind entschlossen, ihn zwar als ein Element volksthümlicher Frömmigkeit gelten zu lassen und nicht zu bekämpfen, so lange er als eine werthvolle Stütze für Höheres erscheint, aber auch ihn nicht zu halten, wo er hinfällig geworden ist. Sie wollen ihrer Gemeinde das Evangelium trotzdem verkündigen und sind, so nehme ich an, persönlich fromme, an Gott und ihren Heiland gläubige Christen mit Wort und That.

Solchen Geistlichen wird die am Eingang erwähnte Frage ernste Ueberlegungen aufdrängen.

Sie wissen, daß sie dazu da sind, Glauben zu pflegen und zu pflanzen, nicht ihn zu stören und zu zerstören, aber das darf sie doch nicht veranlassen, diesem Glauben zu liebe zu heucheln, um so an ihrer persönlichen Ehrenhaftigkeit und ihrem Gewissen Schaden zu nehmen.

Sie wissen auch, daß nicht jeder Glaube schon Heilsglaube ist, daß unter dem, was man „glaubt", sich neben demjenigen, worauf man seine Hoffnung setzt im Leben und Sterben auch anderes findet, was von mehr sekundärer Bedeutung ist, was man, auch wenn es kein Aberglaube ist, den man getrost bekämpfen darf, doch eben nur als Glauben der „Schwachen" respektiren kann, den man tolerirt und schont, dem man sich aber nicht beugt.

Aus dieser schwierigen Lage gibt es einen einfachen Ausweg: „Wer den Glauben seiner Gemeinde nicht theilt, der taugt auch nicht zu ihrem Hirten", so sagt man: „Ein solcher wähle einen anderen Beruf." Leider sind schon viele tüchtige Köpfe diesem Rathe gefolgt und darum dem Dienste an der Gemeinde verloren gegangen. Der Rath wäre aber nur dann richtig formulirt, wenn er lautete: „Wer den Glauben seiner Gemeinde nicht *versteht*, der taugt nicht zu ihrem Hirten." Das radicale Prinzip dagegen, daß der Geistliche sich allemal nach dem Glauben seiner Gemeinde zu richten habe, wollen wir auch dann nicht gelten lassen, wenn es zufällig einmal im Sinne der Orthodoxie geltend gemacht wird. Einen „Kirchenglauben" aber über die Wunder gibt es

nun einmal nicht. Der Satz, daß Einer, der Wunder leugnet, nicht auf die Kanzel gehöre, läßt sich kirchenrechtlich nicht beweisen. Wer meint, gewisse Wunder seien nicht geschehen, leugnet darum noch nicht **das** Wunder, und einen „Glaubensartikel" von Wundern gibt es zudem nicht. Im Credo kommt dieser Glaube nur als concreter Glaube an gewisse Wunder Jesu Christi vor, wenn man ihn nicht etwa in dem Satze von der Allmacht Gottes finden will. Und das ist in der That die Bedeutung, die der Wunderglaube in der evangelischen Gemeinde hat. Er ist eine Hülfsvorstellung zur Ausgestaltung des Christusglaubens und er tritt auf in der Gestalt des Festhaltens an den einzelnen Bestimmungen des Glaubensbekenntnisses über die Person des Herrn.

Wer die Wunder leugnet, der — so lautet das einfache Raisonnement der Gemeinde — bestreitet die Gottheit, die Herrlichkeit des Herrn.

Mit dieser Form des Dilemmas ist m. E. eine Verständigung bis auf einen gewissen Punkt möglich, es kann ein gedeihliches Wirken des Geistlichen in seiner Gemeinde auch bei obwaltendem Dissensus stattfinden. — Während der Streit über die Wunder im vorigen Jahrhundert (vergleiche Lessing contra Goeze) wesentlich ein Streit um die Unfehlbarkeit der heiligen Schrift in ihren sämmtlichen geschichtlichen Berichten war und verstummte, als die Erweckung auf dem von Haman und Lavater gebrochenen Weg sich von der göttlichen Genialität der Schrift und ihres Autors überzeugte, so ist er heute der Streit um die geschichtlichen Bestandtheile des überlieferten Lebens unseres Herrn, der aus Gründen nicht mehr verstummen kann. Die Ausnahme vom gewöhnlichen Naturlauf wird nur noch gefordert für die Person und das Geschick Jesu Christi. Vielleicht ist dies das letzte Bollwerk des Wunderglaubens, vielleicht ist es auch das einzig wirklich nothwendige.

II.

Ehe die Wunderfrage in Beziehung auf Person und Geschichte Jesu in der angegebenen Richtung erörtert wird, sind noch einige

Vorbemerkungen zu machen über die Stellung, die der Wunderglaube heutzutage einnimmt gegenüber der Geschichte, sowie über sein Verhältniß zu der Ueberlieferung der Kirche in der heiligen Schrift. Die Wunderfrage, welchergestalt sie hier erörtert werden soll, ist ja neueren, neuesten Datums. Sie ist ein Theil der erst in diesem Jahrhundert und eigentlich erst im letzten halben Jahrhundert gestellten Frage nach der Geschichtlichkeit der von dem religiösen Glauben angenommenen Thatsachen, insbesondere des Lebens Jesu Christi.

Natürlich hat der Christenglaube immer angenommen, daß die Thatsachen, die er glaubt, wirklich geschehen seien. Die Märtyrer, die für Christi göttliche Würde in den Tod gingen, wollten damit bezeugen, daß ihnen gewisser als ihr eigenes Leben die Wahrheit ihrer Behauptung sei, er sei der Herr zur Rechten Gottes. Dennoch ist die Gestalt dieses Glaubens eine andere geworden, seitdem es eine Wissenschaft der Geschichte gibt, eine Kunde nicht bloß von vergangenen Dingen, sondern eine Fertigkeit, das Maaß von Gewißheit festzustellen, die der Ueberlieferung vergangener Dinge beiwohnt. Die Ausbildung dieser Kunde und Fertigkeit ist neben der Ausbildung der exakten Naturwissenschaft die große geistige Errungenschaft der letzten beiden Menschenalter.

Beide Erkenntnißmethoden sind Wege geworden, um mit größtmöglicher Sicherheit die Wirklichkeit gegenwärtiger und vergangener Dinge zu ermitteln. So ist auch der Begriff von Wirklichkeit ein neuer Begriff, wenigstens ein eigenthümlich vertiefter Begriff. Während für frühere Jahrhunderte allein das geglaubte Göttliche die eigentliche Wirklichkeit war, vor der alles, was zwischen Himmel und Erde sich zutrug, nur wie flüchtige Wolken dahinzog[1]), während dann wieder für eine spätere Zeit allein das mit den Sinnen Wahrgenommene das Wirkliche war, so hat jene Analysis des Wirklichen, die die moderne Naturwissenschaft vornimmt (und sie spiritualisirt ja mit ihrer Auflösung der mittelst unserer Sinneswahrnehmungen erfahrenen Dinge in die

[1]) Im Mittelalter galten durchaus die Visionen als etwas viel mehr Wirkliches als die irdischen Dinge: die Verzückung erst führte ins wahre Leben.

Kraftäußerungen unsichtbarer Energiepunkte die Weltansicht sehr wesentlich), ebenso wie jene Analysis der Ueberlieferung geschehener Dinge, die man literar-historische Kritik nennt, einen neuen Begriff von Wirklichkeit aufgebracht. Es gibt nun ein letztes Gewisses für uns im Bereiche der sinnlichen und der geschichtlichen Erfahrung. Wie vergänglich auch das einzelne Wirkliche sein mag, die Wirklichkeit erscheint uns als etwas unauflösbares.

Bei einer religiösen Würdigung der Weltdinge wird man dann sagen müssen, daß diese Wirklichkeit die uns erreichbare Gestalt des thatsächlichen Verhaltens Gottes in den Dingen ist. Was sich uns in Natur und Geschichte als wirklich vorhanden darstellt, das müssen wir als einen gegebenen festen Punkt der Weltanschauung ansehen, womit auch unsere Anschauung von Gott stimmen muß. Denn unsere Gottesanschauung, unser Gottesglaube nimmt zwar jenseits der irdischen Wirklichkeit eine grenzenlose Fülle des göttlich Wirklichen an, aber das Wirkliche im strengen Sinne des Wortes das Gewirkte und Wirkende, religiös gesprochen das von Gott Geschaffene, kann doch nur eine Welt bilden. Der Glaube an das überirdisch oder göttlich Wirkliche, das jenseits der irdischen Erfahrung liegt, darf nicht im Widerspruch stehen mit dem natürlich und geschichtlich Wirklichen. Wir denken den lebendigen Gott wirkend in den Dingen und auf die Dinge, die sich uns als wirklich darstellen. Auch die geschichtlichen „Thatsachen", auf die sich unser Heilsglaube beruft, müssen zu diesem Zusammenhange gerechnet werden. Und sofern sie geschichtliche Thatsachen sein wollen, müssen sie derselben Untersuchung unterworfen werden, wie andere geschichtliche Thatsachen.

Nun aber hat sich das Wesen der Geschichte der Vergangenheit unter dem Walten der historischen Kritik fundamental verändert, jetzt erst gibt es eine „Geschichte". In früheren Zeiten bestand das Interesse an der Vergangenheit so zu sagen in der Freude an den Familienüberlieferungen des Stammes, des Volkes, der Menschheit. Die Kunde der Vorzeit, theils sagenhaft, theils ungenau überliefert, nur in geringem Umfange urkundlich fixirt, bildete, und das war ihr Wesen, den Stoff für moralische und religiöse Betrachtung, für nationale Begeisterung und egoistisches

Sichrühmen. So war es auch mit der religiösen Ueberlieferung. Die heilige Geschichte und die profane Geschichte waren die zwei Functionen jener rückwärts gewendeten prophetischen Thätigkeit des „Volksseele", darinnen diese sich selbst, ihre practischen und idealen Bestrebungen erkannte. Das dichterische Vermögen war an ihrer Ausbildung stark betheiligt und die poetische Gerechtigkeit mit ihrer Forderung des richtigen Abschlusses der Geschichte nach den höchsten moralischen Maßstäben war ihr unbewußtes Gesetz. Bei dieser wesentlich moralischen, juristischen, religiösen Bedeutung aller Geschichte, die eben um dieses ihres Gehaltes willen geschehen war, konnte das logische Raisonnement aber auch das theologisch-scholastische Raisonnement den gleichen Grad von Sicherheit bei Ermittelung des Geschehenen beanspruchen, ja das Dogma konnte sagen, was eigentlich geschehen sei, weil es geschehen sein müsse, auch wenn die sichere Ueberlieferung davon nichts oder nur wenig wußte. Man konnte nach dogmatischen Gründen eine ganze Heilsgeschichte aufbauen und logisch mit ihrer Nothwendigkeit auch ihre Wirklichkeit beweisen, ebenso wie man auf gut Glück nach naturphilosophischen Spekulationen und gelegentlichen Erfahrungen, ohne Kenntniß der inneren Beschaffenheit des Körpers und der Natur der Heilmittel Krankheiten heilte.

Erst die geistige Revolution, die mit Kant und der modernen Naturwissenschaft sich vollendete, hat auch einen strengeren Begriff von geschichtlicher Wirklichkeit hervorgerufen, dem sich nun auch das fügen muß, was wir vom religiösen Standpunkte aus als ein Wirkliches behaupten.

Es ist unausweichlich: gibt es geschichtliche Ereignisse und Thatsachen, denen wir im Glauben eine Heilsbedeutung beimessen, so müssen diese Thatsachen zuvor ehe man einem Anderen zumuthen kann, ihre Heilsbedeutung anzuerkennen, als wirklich vorhanden irgendwie nachgewiesen werden können.

Nur was wirklich geschehen ist, kann so von Gott gefügt und geordnet sein. Damit ist nun unser geschichtlicher Heilsglaube in ein eigenthümlich nahes Verhältniß zur Geschichtswissenschaft gerückt.

Gewiß können wir glauben, daß in jenen Höhen, die über allem natürlich und geschichtlich Wirklichen liegen, bei Gott, auch

solches geschehen kann und geschehen sei, „was sich nie und nirgends hat begeben"; aber was sich begeben hat, daran kann sich unser Glaube doch nur insofern und insoweit heften, als es sich auch wirklich zutrug. Erst wenn sich keine Gewißheit mehr über das Geschehene erreichen läßt, steht es uns frei, vom religiösen Gesichtspunkte aus zu vermuthen, was wohl geschehen sein möge.

Durch die historische Kritik ist nun aber auch das Gebiet des sicher Ueberlieferten wesentlich eingeschränkt worden; während für das nicht sicher Ueberlieferte, das aber doch in seinen Grundlinien erkennbar ist, sich ein divinatorischer Takt entwickelt hat, der nach Analogien schließt. Er ist sozusagen das Handwerksgeheimniß der historischen Forscher. Ihm entspringen die Urtheile über das historisch Wahrscheinliche.

Von diesem ganzen Umschwunge auf dem Gebiete der Erkenntniß des historischen Wirklichen kann man auf religiösem Gebiete Umgang nehmen, wenn man behauptet, was in der That geschehen ist (J. C. K. v. Hofmann, auch T. Beck), daß die Thatsachen der religiösen Geschichte anders zu Stande gekommen sind und anders überliefert sind wie alle anderen Thatsachen und daß man mittelst einfacher Verstandesschlüsse aus gegebenen Vordersätzen erschließen könne, was geschehen sein müsse und was nicht. Auf diesem Standpunkte und auf ihm allein könnte man auch noch die Behauptung wagen, daß das Dogma die Geschichte zu beeinflussen habe, respective zu ersetzen.

Allein man wird Denen keinen Vorwurf machen können, die sich zur Annahme eines von aller sonstigen geschichtlichen Wirklichkeit abweichenden Geschehens nicht entschließen können, so wenig wie Denen, die leugnen, Gott könne und werde innerhalb der bestehenden Naturordnung auf einmal die Erde still stehen und die Wasser bergan fließen lassen.

Mit der Entstehung einer Wissenschaft von der Geschichte ist der Glaube an geschichtliche Thatsachen darauf beschränkt, daß er sich allein noch auf die religiöse Ausdeutung anderweit bezeugter historischer Ereignisse beziehen kann. Freilich ist die „religiöse Bedeutung" nichts, was man an den Dingen auf geschichtlichem Wege mit Sicherheit wahrnehmen kann. Die göttliche

Würde Christi ist etwas, was schlechterdings von uns zu seiner menschlichen Erscheinung hinzugedacht werden muß, wenn auch eine Reihe von ihm berichteter Worte und Thaten uns dazu veranlaßt, so zu denken. Selbst der sichtbar vor uns stehende Heiland würde ja nach Seite seiner göttlichen Bestimmung für uns Gegenstand des Glaubens und nicht der Wahrnehmung sein. Der Glaube allein faßt das Uebersinnliche. Alles religiös Bedeutsame an Christo existirt nur für Den, der an Ihn glaubt. Der am genauesten unterrichtete Historiker, wenn er nur das wäre, könnte nichts mehr als die sämmtlichen äußeren Facta im Leben Jesu aufzählen und verbinden, vielleicht auch erklären, aber ihre Beziehung auf Gottes Rathschluß und Willen, worin erst ihre religiöse Bedeutung besteht, vermag er nicht zu erkennen. (Man „glaubt" also auch nicht „an geschichtliche Thatsachen", sondern man glaubt an die göttliche Bewirkung und Bedeutung von geschichtlichen Thatsachen.) Das Gebiet des Glaubens, obwohl es auch die geschichtlichen Thatsachen in sich einschließt, hat darum seine, daß ich mich dieses Ausdrucks bediene, besondere Lage, es bildet sozusagen eine eigene Dimension über und unter den historischen Dingen.

Ist nun Jemand ein Gläubiger und ein Historiker in einer Person, so wird er überall die volle historische Gestalt der Ereignisse zu ermitteln versuchen, an die sein Glaube sich anschließt. So entsteht eine Richtung historisch theologischer Wissenschaft, die nicht anders kann, als mit allen Methoden und Ergebnissen der sonstigen Alterthumswissenschaft die engste Fühlung zu suchen. Wer ihrem Gange folgt, wird nicht anders können, als auch die dem Christenthum zu Grunde liegende Geschichte nach den Regeln historischer Kunst zu betrachten. Diese errichtet ihr Gebäude vermittelst der Kritik der Ueberlieferung und der Combination der letzten gewissen Bestandtheile, die diese Kritik ergibt.

Auch diese Forderung der Geschichtswissenschaft hat sich den Thatsachen unseres Glaubens gegenüber durchgesetzt. Sie hat damit den eigenthümlichen Nimbus zerstört, der seither die „heilige Geschichte" umgab.

Die Ueberlieferung der geschichtlichen Thatsachen, auf denen unser Christenglaube ruht, bestand über ein Jahrtausend lang in dem Bericht der Kirche darüber, in ihrer Predigt, ihrem Dogma, ihrer Kunst, ihrer Disciplin, ihrem Leben, sehr secundär in dem der Bibel. Auch diese ganze Zeit war nicht unfruchtbar für das historische Verständniß Jesu, wie z. B. die mächtige Geistesbewegung zur Herstellung der „apostolischen Armuth" in den Bettelorden, eine der Voraussetzungen für das Begreifen von Jesu Wandel auf Erden herbeiführte. Aber es ging doch in dieser kirchlichen Ueberlieferung frühestes und spätestes bunt durcheinander.

Beachtet man, welch' feste Gestalt für die Phantasie, die doch das Erinnerungsorgan für alle geschichtlichen Dinge ist, das Leben Jesu nicht bloß, sondern die gesammte sinnlich-übersinnliche Welt mit ihren drei Reichen durch bildende Kunst und Dichtkunst des Mittelalters gewonnen hatte, dann begreift man, daß der einzige Weg, um einmal in diese Ueberlieferungsmasse kritische Sichtung zu bringen, der des Rückgangs zu den ersten Quellen war, den in Aneignung einer humanistischen Losung die Theologie der Reformation, gezwungen vom Gewissen und mit der Begeisterung einer neuen Entdeckung unternahm: zur Bibel. Der Rückgang zur Bibel ist die erste Stufe der Kritik der kirchlichen Ueberlieferung, die folgende ist die Kritik der biblischen Ueberlieferung selber. In ihr vollzieht sich die theologische Arbeit, die im Zusammenhange mit der Gesammtwissenschaft der Geschichte unsere Generation zu thun hat, um das geschichtlich Gewisse über das Christenthum auszumitteln. Die Tendenz aller derartigen Kritik ist positiv in höchstem Grade. Nichts geringeres erstrebt ja alle philologische Kritik als den Wiederaufbau der Vergangenheit in ihrer eigenen Gestalt. Und wie die philologische Reconstruction die Menschen des Alterthums nicht kleiner erscheinen läßt, seitdem man die Ueberlieferung kritischer mustert, sondern größer, wie seine Helden in Wirklichkeit als ganz anders gewaltige Leute erscheinen, denn wie sie Plutarch uns früher schilderte, so wird es auch zweifellos einmal mit der Originalgestalt der biblischen Geschichte sein, an die sich aller Heilsglaube der Menschheit knüpft. Der Weg aber zu diesem Aufbau geht hindurch durch Trümmer.

Es müssen nämlich die als ein zusammenhängendes Ganzes in der „Schrift" überlieferten Traditionen zerlegt, gesondert, klassificirt, corrigirt werden. Zum allermindesten ist bei dem Buch, in dem die älteste Christenheit ihre Denkwürdigkeiten niedergelegt hat, doch ein Verfahren nothwendig, wie das was man eingeschlagen hat, um aus den Werken Goethe's in der Ausgabe letzter Hand den echten wirklichen Goethe der verschiedenen Entwicklungsstufen kennen zu lernen: und welch ein Heros von Kraft und Sturm, von dem wir kaum eine Ahnung hatten, als wir nur die Werke seiner Jugend unter denen seines Alters und mit den Correcturen seines Alters lasen, ist vor uns erschienen, seitdem man den „jungen Goethe" im ursprünglichen Text seiner Arbeiten wiederhergestellt hat!

Der Preis, der für die Gewinnung einer echten Ueberlieferung gezahlt wird, ist immer die Hingabe einer ganzen Reihe von secundären Berichten und oft entsteht auch statt der Gewißheit, die die reichlich fließenden Quellen zu gewähren schienen, Ungewißheit als letztes Ergebniß aller Operationen.

Angewendet auf die Sammlung von Quellen des Urchristenthums, die wir in der heiligen Schrift vor uns haben, wird diese Operation *die* Würde derselben beseitigen, die die Reformation ihr in ausgezeichnetem Sinne anwies: nicht nur die *einzige* Quelle für die geschichtlichen Thatsachen unseres Glaubens zu sein, was sie ja bleibt, sondern auch *als Ganzes* Quelle dafür zu sein.

Es ist darum zu verstehen, wenn sich eine vollberechtigte Richtung practischer Kirchlichkeit unter Benutzung aller erreichbaren Mittel theologischer Wissenschaft dessen erwehrt und der Bibel eine ausgezeichnete einzigartige Stellung zu ihrem historischen Objekt vindicirt. (Nur von dem *historischen Objekt* des Heilsglaubens ist hier die Rede, nicht von dem Heilsglauben selbst, der ja natürlich nur aus der heiligen Schrift, und zwar aus der ganzen, geschöpft werden kann.) Für diese Betrachtung ist die Kritik im eigentlichsten Sinne *nicht* anwendbar auf die Bibel. Diese vielmehr ist Urkunde der biblischen Geschichte in dem Sinne, daß die *geschehene* Geschichte und die *berichtete* Geschichte sich völlig decken. Hiebei wird die ursprünglich zu ganz anderem Zweck gebildete Voraussetzung von der Inspiration der heiligen

Schrift zu Hülfe genommen mit einer Veränderung, die zugleich gewisse Vortheile der historischen Auffassung darbietet, im übrigen aber erscheint die Ueberlieferung von den Thatsachen des Christenthums allen Gesetzen der sonstigen geschichtlichen Ueberlieferung enthoben. Ich würde es in vielem Betracht für ein Unglück halten, wenn diese Ansicht keine Vertheidiger mehr fände, denn abgesehen von ihrem historischen Recht in der Gesammtentwickelung der Kirche dient sie hyperkritischen Versuchen, das Christenthum, mit Preisgabe seiner historischen Originalität, zu einem bloßen Moment der weltgeschichtlichen Entwickelung herabzusetzen, zur Correctur. Aber anschließen könnte ich mich dieser Richtung doch nur unter Verzicht auf die Gemeinschaft mit jenem wissenschaftlichen Gesammtgeist, ohne den auch die streng biblische Geschichtsanschauung sofort wieder auf den Standpunkt der früheren Geschichtslegende zurückfallen würde. Dies ist die wissenschaftliche Lage, aus der jene Bedenken wider gewisse Wunder entstehen, die nun zu erörtern sind. Nicht daher stammen diese Bedenken, daß die Welt der Gelehrten ungläubiger geworden wäre wie sie früher war, sondern daher, daß gegenüber der Wissenschaft und der Zeitstimmung der Glaube etwas anderes geworden ist, daß religiöser Glaube vom geschichtlichen Wissen sich schärfer scheiden muß. Früher konnte man von Einem, der auferzogen war im Glauben an die das Heil verbürgende Kirche, verlangen, daß er, wenn er an Gott glaube, auch dem Glauben schenke, was die Schrift von ihm und Christo bezeuge. So ward der Gottesglaube zum Ueberlieferungsglauben, zum Schriftglauben. Ist uns einmal der Werthunterschied der verschiedenen Ueberlieferungen aufgegangen, dann müssen wir als wahrhaftige Menschen nach der größten Gewißheit streben, auch auf die Gefahr hin, Ungewißheit einzutauschen.

III.

Nach diesem scheinbaren Umweg, der die sittliche und religiöse Nothwendigkeit historischer Kritik mit allen ihren Consequenzen darthun sollte, komme ich auf die Wunder der Christusgeschichte selber zu sprechen. Man kann sich auf sie beschränken, da die Wunder der Apostelgeschichte als ihre einfache

Fortsetzung erscheinen. Sie zerlegen sich, so wie sie auch im ältesten Taufsymbol (und daher im zweiten Artikel des „apostolischen“ Glaubensbekenntnisses) angedeutet sind, in drei Abtheilungen:

1. das Wunder des Lebensanfanges Jesu,
2. die Wunder seines öffentlichen Lebens,
3. das Wunder seines Lebensausganges.

1. und 3. sind Wunder an Jesu geschehen, 2. meistens durch Christus gewirkte Wunder. Während die Wunder 1. und 3. von Gott durch seine Macht gewirkt sind, vollbringt Christus die Wunder seines öffentlichen Lebens durch Gottes Macht mittelst seines Wortes, Gebetes und Glaubens.

Wird einem Geistlichen die Frage vorgelegt, was er von diesen Wundern halte, ob er sie glaube oder nicht, so ist m. E. die einzige seelsorgerische Möglichkeit seine Pflicht zu thun die, in eine Discussion über die Frage mit dem Gemeindeglied zu treten, vorausgesetzt, daß dieses im Stande ist einer solchen zu folgen. Denn die einfachste Antwort, sei es Ja oder Nein, wäre in diesem Falle leicht keine Antwort. Beides könnte zu viel sagen. Trotzdem „Ja und Nein“ angeblich „keine gute Theologie“ sein sollen, würde ich sie hier dennoch empfehlen, da ich der Meinung bin, daß Ja und Nein zwar kein richtiger Glaube ist, aber oft genug die einzig mögliche Theologie. (Oder sagt Christus, wenn er davon spricht, daß Er nicht gekommen sei Gesetz und Propheten aufzulösen, sondern zu erfüllen, nicht zugleich Ja und Nein zum alten Bunde?)

Bei der Discussion ist dann zu zeigen, daß der Geistliche, wie viel er auch von einzelnen Ueberlieferungen bezweifelt, doch an der Gesammttradition des Christenthums und der Kirche über Christus den Herrn festhält und daß er zu Ihm dieselbe Stellung des Herzens und Gewissens einnimmt, wie sein Widerpart trotz verschiedenen theologischen Denkens.

Die Discussion würde ja fruchtlos sein, wenn sie nicht ausginge von etwas, was Beiden gemeinsam ist und das ist in diesem Falle der Glaube an die Person Jesu Christi.

Ich setze nämlich voraus, daß ein im Dienst der Gemeinde stehender Geistlicher diesen Glauben hat, wenigstens ist mir noch

kein solcher vorgekommen, der ihn nicht gehabt hätte. Dieser Glaube kann sehr verschieden entwickelt sein, noch eine sehr elementare Gestalt haben, aber er ist überall da vorhanden, wo sich ein Mensch aufrichtig vor Jesu von Nazareth, so wie er ihn aus Schrift und Leben kennen gelernt hat, als vor seinem „Herrn" beugt, seine Gebote als bindende Lebensnorm anerkennt und auf sein verheißendes Wort sich verläßt. Macht ein solcher zwischen den Worten, die von Jesu überliefert sind, einen kritischen Unterschied, so hindert dies doch nicht, daß er um der Worte willen, die er als Jesu Worte anerkennt, ihn als Herrn verehrt. Ich halte es für schwer denkbar, wie Jemand auch bei einem nur ahnenden Verständnisse der Herrlichkeit Christi die Stellung, die unser evangelischer Gottesdienst der Person Jesu Christi inmitten des ganzen kirchlichen Lebens anweist, wahrnehmen und sich ihr fügen, wie Jemand täglich mit dem Lebensworte Jesu verkehren könne, ohne äußerlich und innerlich immer mehr in seinen Dienst zu gerathen. Und dieser Dienst als Herzensdienst ist der rechte Anfang alles Glaubens.

In das Bekenntniß gefaßt, daß Jesus Christus der Herr sei, drückt dieser Glaube Folgendes aus: In Jesus Christus ist die höchste Offenbarung Gottes erschienen, er ist derjenige, von dem wir allein in vollem Umfang erfahren können, was es um Gott den Vater ist, Er ist der Sohn Gottes — sowie auch: Er nimmt für uns die Stelle des Herrn ein, steht an Gottes Statt vor uns, so daß wir seinen Weisungen unbedingten religiösen Gehorsam schulden, so daß sein Wort uns unbedingt die göttliche Wahrheit und Seligkeit verbürgt.

Also: er bestimmt und regiert unser Glauben und unser Handeln. (Geschieht das auch nur „in Schwachheit", so ist doch nicht zu verkennen, daß bei einer derartigen practischen Geltung Jesu ihm eine ganz andere Stellung wie allen anderen Menschen eingeräumt worden ist.) Ich würde eine solche Stellung, die man Christo anweist, wie ich glaube mit Recht, die Anerkennung seiner „Gottheit" nennen, wenn nicht dieser Ausdruck für etwas anderes gebraucht würde, für jene geheimnißvolle Beschaffenheit seines Wesens, in der seine practische Stellung begründet ist. Diese

theoretisch vorausgesetzte Gottheit Christi ist logisch betrachtet eine Folgerung aus der thatsächlichen Stellung, die er in unserem religiösen Leben einnimmt und keine unmittelbar wahrzunehmende Thatsache, darum von ihr hier nicht weiter die Rede ist.

Auf diesem gemeinsamen Boden des Glaubens an Jesum ist die Verhandlung über die Wunder seines Lebens zu führen unter der Voraussetzung der geschichtlichen Einzigartigkeit Jesu, die seinem eigenen Zeugnisse nach begründet ist in einem einzigartigen Verhältnisse zu Gott als seinem Vater.

Hat Jemand diesen Glauben, meint aber Einzelüberlieferungen aus Jesu Leben bestreiten zu dürfen, ja bestreiten zu müssen, so wird man ihn nicht als einen „Ungläubigen" behandeln dürfen; denn er bestreitet ja nichts von dem, was nach seiner Meinung ein wesentliches Stück des Glaubens ist, den auch er anerkennt, sondern sein Widerspruch richtet sich gegen geschichtliche oder theoretische Behauptungen, die für ihn keine religiösen Thatsachen sind. Man kann ihn nur einen mangelhaft Gläubigen nennen[1]).

Die Frage nach dem Lebensanfang Jesu wird in dem ältesten Glaubensbekenntniß beantwortet mit dem Satze „geboren aus dem heiligen Geist von Maria der Jungfrau", im gültigen Text des

---

[1]) Man sollte bei dem so häufigen Absprechen über „ungläubige Kritiker" Folgendes nicht übersehen: Während die wirklich ungläubige, oder besser gesagt, die skeptische Wissenschaft, deren klassischer Vertreter Renan ist, in consequenter Abfolge ihrer Gottes- und Weltanschauung, die keinerlei directe Einwirkung Gottes auf die Menschengeschichte annimmt, weil ein Unterschied zwischen Gott und Welt überhaupt nicht existirt, Jesum bei aller liebevollen Darstellung und Verherrlichung doch als einen liebenswürdigen Schwärmer mit tragischem Lebensausgang behandelt, dessen Tod im Grunde selbstverschuldet ist, weil er sich einer Illusion hingab, so halten jene Kritiker daran fest, daß in dem ursprünglichen Unternehmen Jesu eine Wahrheit lag. daß er, wenn auch in den Formen, die seine Zeit ihm dafür bot, etwas, was Gott wollte, wirklich vollbracht und der Welt gebracht hat, daß Er durch ein neues Ideal, das auf Wahrheit beruhte, die Welt in neue Bahnen gelenkt hat. Nach Renan hat erst die spätere Kirche durch immer neue Accomodationen der ursprünglichen Illusion Jesu den Sinn abgewonnen, der für sie durchführbar war, die Kirche erst hat Jesum unsterblich gemacht, während nach jenen Kritikern die Kirche fast immer hinter der ursprünglichen Conception Jesu zurückgeblieben ist: die geschichtliche Gestalt Jesu trägt die Kirche und wirkt durch sie hindurch.

„apostolischen" Glaubensbekenntnisses „empfangen vom heiligen Geist geboren aus der Jungfrau Maria". Dasselbe sagt die neutestamentliche Ueberlieferung im ersten und dritten Evangelium. In der Gemeinde wird an diesem Satze festgehalten mittelst des Argumentes: „Wenn Christus Gottes Sohn war, so mußte er auch in anderer Weise wie jeder andere Mensch ins Leben treten."

Die Erörterung der sämmtlichen hiebei zu berücksichtigenden Beziehungen würde sich vor allem auf den wechselnden Sinn zu richten haben, den dogmengeschichtlich das Wort „Sohn Gottes" gehabt hat. Damit würde aber wahrscheinlich dem Gemeindegliede wenig gedient sein. Einfacher wäre, daß man diesen Satz zunächst zugibt. Gleichviel welchen Sinn der Ausdruck „Sohn Gottes" haben möge, daß dieser Würde Jesu auch sein Eintritt in das Leben entsprochen haben müsse, steht doch richtig. Es fragt sich nur ob die überlieferte Form der „jungfräulichen Geburt" die einzig überlieferte ist und ob diese allein der Voraussetzung einer Geburt aus Gott entspricht.

Das physiologische Detail dieser Vorstellung von der übernatürlichen Empfängniß entzieht sich in evangelischen Volkskreisen der Erörterung umsomehr, als auch der katholische Begriff der Jungfräulichkeit bei uns kein sittlicher Begriff mehr ist. Die ganze Vorstellung hat überhaupt bei der evangelischen Ansicht von der Heiligkeit des Ehestandes mehr einen ästhetisch religiösen Charakter angenommen. Wie die Gott allein zugewendete demüthige Frauenseele begnadigt wird mit der Offenbarung eines von ihr gerade in ihrer Demuth am wenigsten erwarteten Glückes, das staunt man in Maria an. Nicht die harte dogmatische Behauptung vom Ausschluß eines legitimen Factors menschlicher Entstehungsgeschichte bei Jesu Geburt, sondern die religiöse Weihe, die die ersten Anfänge des künftigen Heilandes umgibt, das ist es, was dem evangelischen Gemüth aus dem poetischen Zauber der Verkündigungsgeschichte entgegenblickt.

Erst die späte Reflexion nimmt Anstoß an der specifischen Unnatürlichkeit des Vorganges. Bekanntlich hat der scholastische Betrieb auch der altprotestantischen Theologie hiefür die Illustration aus Beispielen angeblicher Parthenogenesis (Jungfraugeburt) bei

niederen Organismen nicht verschmäht, so wie man sich im Mittelalter an den Märlein des Physiologus vom Einhorn und dgl. erfreute. Die neuere Orthodoxie hat mit richtigerem Tacte vielmehr die übergreifende Macht des göttlichen Factors als den Ausschluß des einen männlichen Factors einer legitimen Zeugung als das wesentliche bei der übernatürlichen Geburt Jesu betont. Hieran anknüpfend wäre zu sagen, daß ja bei jedem ausgezeichneten Menschen schon in seiner Geburt auch eine besondere göttliche Mitwirkung anzunehmen sei, geschweige denn bei dem künftigen Heiland. Glaubt jedes christliche Elternpaar seine Kinder zu empfangen aus Gottes Hand, so wird auch die Menschheit ihren Heiland „empfangen" denken dürfen als „vom heiligen Geist". Das könnte aber geschehen sein auch mittelst einer durchaus menschlich natürlichen Erzeugung Jesu! Da auch die Freiheit Jesu von der „Erbsünde" durch Ausschluß nur des einen männlichen Factors der Erzeugung nicht gewährleistet wäre und da der Protestantismus in der Herkunft aus einer legitimen Ehe keinen Makel der Geburt anerkennen kann, verglichen mit einer Geburt „aus der Jungfrau", so wird die innere Nothwendigkeit der Geburt von der Jungfrau nur auf das Zeugniß der Schrift zu stützen sein. Hierauf wird sich auch der Gemeindeglaube berufen: es zieme sich nicht von dem zwiefach berichteten Wunder etwas abzudingen. Aber diesen beiden Berichten stehen gegenüber wichtige Apostelschriften, die veranlaßt gewesen wären, eine so bedeutungsvolle Thatsache zu berichten und es unterließen. Paulus und Johannes schweigen von der jungfräulichen Geburt: Paulus, der da, wo er von Jesu Abstammung „aus Davids Geschlecht nach dem Fleisch" spricht, Röm. 1 3, Anlaß gehabt hätte, seine besondere Abkunft von Gott zu erwähnen, redet statt dessen von seiner Erhöhung zu Gott, als dem Beweis seiner Würde als Gottes Sohn; Johannes, der von der Fleischwerdung des Wortes Gottes spricht, dessen Standpunkt die Betonung einer übernatürlichen Ankunft Jesu auf Erden so nahe gelegen hätte, der die Geburt der Söhne des Gottesreiches ableitet aus den beiden Factoren „Wasser und Geist", Joh. 3 5 (im Hebräischen männlichen und weiblichen Geschlechts), sagt nichts von einer übernatürlichen Geburt des Herrn. Wenn die gut bezeugte

Lesart des Taufberichtes Luc. 3 22 richtig ist, so hat die Gottesstimme bei der Taufe und Herabkunft des heiligen Geistes auf Jesus selbst es verkündigt „du bist mein geliebter Sohn, heute habe ich dich gezeugt". (Auf diese Stelle folgt unmittelbar der menschliche Stammbaum Jesu des Sohnes Josephs mit der Bemerkung, daß er „dafür gehalten wurde" — aber dieser Stammbaum hat doch nur dann einen Sinn, wenn er die wirkliche menschliche Abstammung angibt als Ergänzung zu der göttlichen Ernennung [Erzeugung] Jesu zum Sohne Gottes.)[1]) Für eine Betrachtung, die die Individualitäten der neutestamentlichen Autoren zu unterscheiden weiß, ist es außer Zweifel, daß zwei der wichtigsten die jungfräuliche Geburt Jesu nicht gekannt haben. Ebenso wird sie nicht erwähnt im Evangelium des Marcus und Jesus selbst hat ihrer nirgend Erwähnung gethan. Man kann dafür Gründe anführen, von denen der beste die Berufung auf sein Zartgefühl ist, aber wenn es zu seinem eigenen Bewußtsein, daß Er der einzige Sohn des Vaters sei, gehört hätte, daß Er auch auf übernatürliche Weise sei in's Leben getreten, wenn es zum nothwendigen Glauben an ihn gehört hätte, das einzusehen, so hätte er das den Seinen nicht verschweigen dürfen.

Nicht eine einstimmige Lehre der urchristlichen Zeit, sondern eine in ihr ziemlich einsame Behauptung, die erst unter veränderten Verhältnissen einen unermeßlichen Einfluß erhalten hat, ist die der jungfräulichen Geburt. Denn sie half in der Folgezeit den Gedanken an die Einzigartigkeit Jesu als geschichtliche Person zu befestigen und sie hat uns die Weihnachtsgeschichte gegeben, deren dichterische Ausmalung in der bildenden Kunst der abendländischen Christenheit eine so vollendete symbolische Darstellung der himmlischen Abkunft Christi geschaffen hat, wie sie die biblische Erzählung selber noch nicht enthält. An diesem Symbol

[1]) Die älteste biblische Ansicht ist fern von dem Gedanken, daß bei der Erzeugung Jesu der „Sohn Gottes" „Mensch" geworden sei. Luc. 1 35 heißt es, daß das von der Maria geborene „Heilige", also das heilige menschliche Kind, „Gottes Sohn" genannt werden solle, und auch im Johannesevangelium ist erst der Fleischgewordene Logos, das ist Jesus Christus in geschichtlicher Person, „der Sohn Gottes" (1 14).

darf man sich genügen lassen, in einem Falle, wo es nicht frommen würde, den natürlichen Hergang weiter zu enthüllen. In unserem Verhältnisse zu der übersinnlichen Welt ist ja das Symbol die einzig mögliche Ausdrucksweise für eine jenseits aller menschlichen möglichen Erfahrung liegende Wahrheit.

Die Wahrheit von der übernatürlichen Geburt Jesu ist diese, daß, gleichviel in welcher Weise Er in das Leben eingetreten ist, es nur geschehen sein kann unter einer besonderen göttlichen Zulassung und Mitwirkung, wie sie demjenigen entspricht, in dem „die Zeit erfüllt" ward und mit dem die Weltgeschichte ihren eigentlichen Höhepunkt erreicht hat. Jesus ist geboren aus dem heiligen Geist.

Um dieser Wahrheit willen hat man auch nicht nöthig, im Zwiegespräch die „Unmöglichkeit" des obigen Vorganges zu behaupten, worauf sofort mit Recht die Antwort erfolgen müßte: „Alle Dinge sind möglich bei Gott" (Luc. 1 37. Doch hat ein orthodoxer Theolog gesagt: „Aber kein Unding . . ."). Denn das ist, sobald religiöse Dinge in Frage kommen, lediglich Sache meiner persönlichen, auf andere nicht ohne weiteres übertragbaren Ueberzeugung, was ich für möglich halte, was nicht, und es klingt beleidigend, wenn ich Jemanden etwas abstreiten will, was für ihn eine beglückende Annahme ist. Die Discussion wird sich hier immer in der Grenze zu halten haben, daß mir die Sache zwar nicht unmöglich, aber in hohem Grade unwahrscheinlich und auch zu dem beabsichtigten Zweck nicht nothwendig vorkommt. Aber mit der Anzweiflung des Buchstabens der Weihnachtsgeschichte wird ja nicht das Geringste von dem Trost der Wahrheit eingebüßt: „Welt ging verloren — Christ ist geboren, freue dich o Christenheit." Diese Thatsache als von Gott gefügte und unumstößlich gewisse Wirklichkeit ist es doch, worauf es ankommt.

IV.

Auf eine Erörterung, wie sie angedeutet wurde, wird meistens die Frage folgen: „Also glauben Sie überhaupt an keine Wunder?" Und diese Frage bezieht sich auf jene Wunder, von denen der Geschichtsbericht über das gesammte öffentliche Wirken Jesu durchzogen ist.

An die Möglichkeit von Wundern im Allgemeinen zu glauben, das ist christlichen Denkern wie Rothe als die unumgängliche Consequenz eines supranaturalen Gottesbegriffs erschienen und ein idealistischer Monist wie Lotze hat seinen geistvollen Paragraphen über Religionsphilosophie eine Randzeichnung über die allgemeine „Möglichkeit von Wundern" eingefügt (§ 58 Seite 61), von der seine Bereitwilligkeit, ihre Wirklichkeit zu glauben, sehr absticht.

Es kann m. E. der Gedanke des Wunders mit dem einer göttlich gestifteten Naturordnung in Uebereinstimmung gebracht werden, wenn man darunter keine irgendwie gewaltsame Veränderung des Vorhandenen, sondern entweder die wohlvorbereitete Schöpfung von etwas Neuem, oder die Combination vorhandener Kräfte zu einem neuen, von Gott beabsichtigten Zweck sich denkt — aber alle diese Speculationen lassen für uns keine Anwendung auf irgend welche Wirklichkeit zu. Darum wird es am besten sein, die Wunderfrage im Allgemeinen gar nicht zu erörtern, sondern sich sofort den concreten neutestamentlichen, den eigentlichen Heilandswundern selber zuzuwenden. Hier handelt sich's darum, welche Wunder denn von Jesu und in welchem Maaße glaubwürdig sie berichtet sind, sodann um die Menschen, für welche sie geschehen sind. Erst hiernach läßt sich entscheiden, was an diesen Wundern Wirkliches ist[1]).

Die Zeit, in der Jesus auftrat, war eine durchaus wundergläubige Zeit. Wenn man auch nicht behaupten kann, daß sie von jedem Propheten Wunder verlangte, denn Johannes der Täufer hat keine verrichtet, so traute sie doch gern einem „großen Propheten" Wunder zu (Luc. 7 16) und alle Berichte über Jesu öffentliche Wirksamkeit, einschließlich der späteren Traditionen, die

[1]) Der Gesichtspunkt, unter welchem die alte naive Apologetik die Wunder neben den Weissagungen verwendete, um daraus die Wahrheit des Christenthums zu beweisen, ist heutzutage ganz unanwendbar, wo es viel schwerer hält, die Wunder zu beweisen, als für die innere Wahrheit des Christenthums stichhaltige Gründe beizubringen. Die einzige unter Gebildeten heute mögliche Form des Wunderglaubens ist (abgesehen von dem Glauben an Spiritismus) die, daß man um Christi und des Christenthums willen an Wunder glaubt.

auch von den geschworenen Gegnern des Christenthums (wie Celsus) nicht in Zweifel gezogen worden, wissen von Wundern Jesu zu berichten, denen die Apologeten des Heidenthums, Celsus, Hierokles, Philostratus, ähnliche, viel beträchtlichere Wunder ihrer Helden entgegenhielten. Von diesen Berichten gibt auch die schärfste Kritik zu, daß in ihren ältesten und ursprünglichsten Bestandtheilen eine Reihe von Krankenheilungen, Heilungen von Besessenen (Todtenerweckungen?) und einige Jesum verherrlichende Wunder (Stillung des Seesturmes, Speisung von mehreren Tausenden mit wenig Broten und Fischen) enthalten waren, die also im ersten Menschenalter der Kirche Jesu mit Einstimmigkeit nacherzählt wurden, ganz abgesehen von dem Auferweckungswunder, und auf welche sich der Glaube an ihn einstimmig berief.

Aber was fand die älteste Generation in diesen Wundern? Hier ist ein Punkt, wo man die biblische Ueberlieferung in Schutz nehmen muß gegen die spätere Dogmatik der Kirche. Während eine noch immer nicht ausgestorbene Dogmatik in den Wundern Jesu die Erweise seiner „Allmacht" oder seiner „Allwissenheit", seiner „Herrschaft über die Natur" u. dergl. findet, dienen im N. T. die „Zeichen", die Jesus thut allerdings dazu, um Ihn zu beglaubigen, aber sie beglaubigen Ihn nur als einen Gottgesandten als den, der die Vollmacht hat, Sünden zu vergeben auf Erden (Marc. 2 10) als den Propheten, der wie Elia und Elisa sich des Wittwenleides erbarmt, (Luc. 7 16) als den, der auch am Sabbath Macht hat, Gutes zu thun (Marc. 3 4) als den, der in Kraft des heiligen Geistes das Reich der Dämonen zerstört und so das Reich Gottes nahen läßt (Matth. 12 27), sie bestätigen die Wahrheit seines Wortes solchen, die davon hingerissen Ihm ihr Vertrauen schenken (Matth. 8 2 10).

Sie wurden von Jesu verrichtet kraft seines Glaubens und Gebetes und sie geschahen für den Glauben (dein Glaube hat dir geholfen) (Matth. 8 13 15 28 Luc. 8 48 17 19 u. ö.). Wo Er keinen Glauben findet wie in der Heimath Nazareth, da will und kann Er keine Zeichen thun. Und wo der Unglaube Zeichen von ihm fordert, verweigert er sie (Marc. 4 5 Luc. 4 23 Marc. 8 12).

Wenn die Versuchungsgeschichte auf eine eigene Mittheilung

Jesu zurückgeht, so hat Er das demonstrative Wunder, dadurch er sich mit leichter Mühe hätte als den Auserwählten Gottes bezeugen können, von sich gewiesen und auch Wunder wie die Stillung des Sturmes, die Speisung der Tausende, das Wandeln auf dem See erscheinen als Erweisungen seines Glaubens und zugleich der göttlichen Hülfe, nicht aber einer ihm eingeborenen unmittelbaren Macht über die Dinge. Es ist aus seiner eigenen Erfahrung geredet, wenn Er dem Glauben die Kraft zutraut, „Berge zu versetzen" (Matth. 17$_{20}$ Marc. 11$_{23}$ Matth. 21$_{21}$).

Die Darstellung der Wundermacht Jesu im 4. Ev. steht damit nicht im Widerspruch. Die Auferweckung des Lazarus wird von Jesu erbeten und wenn in diesem Evangelium sich Jesus auf seine Zeichen und Wunder beruft, während er in den anderen zu öfteren Malen ihre Ausbreitung verbietet, so kommen seine Werke hier in Betracht als die Werke, die ihm der „Vater" gezeigt hat, daß er sie thue — also findet eine Arbeitstheilung zwischen Vater und Sohn statt, bei der aber Gott der Bestimmende ist (Joh. 5$_{20\ 36}$ 10$_{25}$ 14$_{12}$).

Nirgends in der geschichtlichen Ueberlieferung der Menschheit treten uns wunderbare Ereignisse in dieser eigenthümlichen Auswahl und in dieser Ideenverbindung entgegen. Sie haben in weissagenden Worten des alten Testaments einen Vorklang (Jes. 61$_{1\ 2}$ 35$_{6}$) — aber dem dortigen Bild des künftigen allgemeinen Heiles für alle Elenden in der vollkommenen Gottesherrschaft fehlt der Zauber der persönlichen individualisirten Hülfeleistung für die Einzelnen, die wir in den evangelischen Berichten beschrieben finden. Und, was das eigenthümlichste ist, diese ganze Hülfs- und Heilungsthätigkeit, diese Kraft der Aufrichtung und des Lebens tritt in den Dienst der von Jesu beanspruchten Vollmacht der wirksamen Vergebung der Sünden. Das Heil, was er bringt, ist die Wiederherstellung der Gemeinschaft der Seelen mit Gott und *damit verbunden* auch der Gesundheit, des Lebens, der leiblichen Kräfte. Die Wunder bilden so die *persönliche* Charakteristik des Heilandes und sie drücken in *Thaten* dasselbe aus, was seine *Worte* sagen, daß Er nicht gekommen sei, das zerstoßene Rohr zu zerbrechen, den glimmenden Docht zu verlöschen,

sondern den Sündern und den Kranken zu helfen. Wer diese Wunderberichte entstanden denken wollte aus bereits vorhandenen traditionellen Vorstellungen über den Messias u. dergl., der müßte zuerst nachweisen, wie das Bild einer solchen persönlichen Erscheinung habe erfunden werden können, mit dessen Zügen man dann das wunderlose Leben Jesu ausgestattet hätte. Das dürfte besonders schwer fallen, wenn man betrachtet, wie in den evangelischen Erzählungen die Wunder durchaus keine weitere demonstrative Bedeutung haben, sondern nur Ausflüsse der persönlichen Hülfsbereitschaft sind. Mit einem Wort: der Christusmythus, wenn das Bild des Heilands ein Mythus wäre, könnte ersonnen sein nur von einer Christusseele.

Mögen auch die Berichte über Jesu Wirken in manchen Einzelzügen von der Sage seiner Gemeinde ausgeschmückt oder vergrößert worden sein, der Kern dieser Ueberlieferung zeugt so unwiderstehlich von einer vollkommen einzigartigen Persönlichkeit, von einer Menschenfreundlichkeit, erzieherischen Weisheit und erfinderischen Liebe, die das wirklich gethan haben muß, was da geschrieben steht, wie die reife Traube von der Sonne.

Die Frage nach der specifischen Wunderbarkeit, nach der Uebernatürlichkeit dieser Begebenheiten tritt erst in zweiter Linie auf. Krankenheilungen kann Jesus auch vollzogen haben ohne daß diese im specifischen Sinn Wunder gewesen sein müßten. Aber hat Er sie nicht dafür gehalten, dafür halten müssen?

Den richtigen Standpunkt zur Beurtheilung der Heilandsthätigkeit gewinnen wir doch erst, wenn wir seinem Fingerzeig folgen, daß auch das scheinbar Unmögliche, das schlechterdings wunderbare kein Wunder mehr ist für den Glauben, das unbegrenzte, felsenfeste Vertrauen auf Gott. Der Glaube spricht und es geschieht — das ist die Formel seiner Wundererlebnisse und ihr gegenüber stehen wir vor der Frage, ob wir mit ihm „glauben“ wollen oder — ihn der Selbsttäuschung zeihen? Mir scheint das Zugeständniß unausweichlich, daß unter Jesu Händen und auf seinen Gebetsruf Dinge geschehen sind, die sonst nicht geschehen (ebenso wie solche, die auch sonst geschehen), geschehen sind durch Gottes Kraft, um Demjenigen Zeugniß zu geben, der in seinem

Namen auch die Sünden vergibt, und dieses Zugeständniß müßte, wie mir scheint, auch ein sonst wunderscheuer Geistlicher machen können, wenn er nur ausreichend erwägt, was in dieser „Vollmacht der Sündenvergebung" an Gottes Statt liegt, die Jesus nicht bloß berufsmäßig als ein Prophet, sondern persönlich übt, nämlich verbunden mit einem moralischen Selbstbewußtsein, das ihn augenscheinlich keiner Sünde zieh (Joh. 8 46). Man kann die intrikate Frage der „Unsündlichkeit Jesu" in dem metaphysischen Sinn, wie sie meist behandelt worden ist, auf sich beruhen lassen, — der Eindruck, den er hinterlassen hat, daß er als das selber reine „Lamm Gottes" die Sünde hinweggenommen hat (Joh. 1 29), berechtigt zu der Annahme, daß dieser Einzige auch in seinen stillen bescheidenen Thaten einzig gewesen sei. — Von diesen Gesichtspunkten aus wäre also auf die Frage, ob Jemand an die Wunder im öffentlichen Leben Jesu glaube, zu antworten: man glaube an die Persönlichkeit des Heilandes und an alles das, was von und an ihm geschehen sei, um ihn als solchen zu erweisen, seien es nun im strengen Sinne des Wortes Wunder, oder seien es keine — man glaube daran als an Gottes Werke, die Gott verrichtet haben werde in der ihm geziemenden Weise.

Wer sich aber auch dazu nicht verstehen könnte, der muß wenigstens darauf Rücksicht nehmen, daß in dem Glauben an diese Jesuswunder thatsächlich ein Bekenntniß zu ihm, als dem Heilande, ein Bekenntniß zu der neutestamentlichen Erlösergestalt liegt, also ein durchaus religiöser Glaube, den zu kränken man sich der Sünde fürchten muß.

Er müßte dann erklären, daß ihm vieles Einzelne in diesen Berichten zweifelhaft sei, aber daß er glaube an den Sünderheiland, der in diesen Geschichten beschrieben werde und an die Gotteshülfe, die mit ihm, dem Arzte der Kranken, gewesen sei.

Leicht aber dürfte auch ein kritisch gestimmter Geistlicher auf eine andere Stellung zur Sache kommen. Bei wiederholter Beschäftigung mit diesen Geschichten, die in so unübertrefflicher Weise die Persönlichkeit des Heilandes in ihren tiefsten Absichten characterisiren, wird er die kritische Prüfung derselben, wenn auch nicht vergessen, so doch unterlassen, er kommt dadurch wieder zeit-

weise in jene Stellung, die der naive Bibelglaube immer inne gehalten hat, der die Geschichten hinnimmt, ohne darüber zu reflectiren, wie sie wohl geschehen sein mögen, weil er sich scheut, Gott darüber Vorschriften zu machen, was Er thun und lassen könne. Der naive Bibelglaube kennt eben jene Größen, die für uns ebensolche Daten göttlicher Weltordnung sind wie für ihn die heilige Schrift als unfehlbares Offenbarungsbuch: die gesetzliche Ordnung der Naturerscheinungen und die im Wesen der Menschengeschlechts begründete Natur der geschichtlichen Ueberlieferung nicht. Wir werden ihn auch nicht zur Anerkennung derselben zu stimmen versuchen, wir werden ihn aber dadurch zufrieden stellen, daß wir mit ihm die Ueberzeugung theilen, kraft deren Jesus Wunder (auch in seinem Sinne) that, daß Gott, der Gott, den Jesus uns geoffenbart hat, in seiner Vaterliebe, Alles thut und thun wird, was nach seinem heiligen Willen gut ist, um den Armen am Geist, den Leidtragenden, den Sündern, den Kranken und Verstoßenen zu helfen und sie zu retten. Denn schließlich, zu diesem Zugeständnisse werden wir gerade einen frommen Bibelchristen am leichtesten bringen, ist das nicht das größte Wunder, das wunderbarste, was unseren Vorstellungen und Erwartungen von dem äußeren Verlauf der Dinge am meisten widerspricht, sondern das, was uns am weitesten die Tiefen der göttlichen Barmherzigkeit aufthut. Das eigentliche Weltwunder ist das in dem Worte ausgesprochene: „Also hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn gab" (Joh. 3 16).

Es ist kein Spiel mit dem Worte „Wunder", das wir hier treiben, sondern der Rückgang auf die eigentliche religiöse Bedeutung, die das Wunder haben soll: Wunder sind solche „Zeichen" [1]), an denen man das Walten der barmherzigen Liebe Gottes über uns erkennt, mögen sie nun in sogenannter wunderbarer Weise oder in natürlicher Weise sich zutragen. Daß es auch solche nicht eigentlich wunderbare Zeichen gibt, hat Jesus deutlich gesagt, wenn er sich gegenüber den zeichenfordernden Pharisäern (Matth. 16 4) beruft auf das einzige Zeichen, das ihnen gegeben werden soll, das Zeichen Jona, d. h. daß vor ihren Augen Ninive sich bekehrt, während sie in ihren Sünden bleiben.

[1]) Vgl. Matth. 12 38, Luc. 11 16, Joh. 2 11. 3 2. 4 48, Daniel 3 33.

Bei einer derartigen Wendung der Betrachtung wird es nicht nöthig sein, auf die Natur der neutestamentlichen Wunderberichte, auf ältere und jüngere Erzählungsschichten darin u. dergl. näher einzugehen. Das würde, glaube ich, auch für eifrige Bibelchristen nichts verletzendes haben, vorausgesetzt, daß sie so viel literarische Bildung besitzen, um sich für solche Fragen interessiren zu lassen. Aber für die religiöse Betrachtung würde nicht viel dabei herauskommen. Ob eine Sache etwas mehr oder weniger wunderbar zugegangen ist, wenn man ihm das etwa aus dem früheren Berichte nachweisen könnte, darauf wird es einem wirklich „Gläubigen" nicht ankommen und auch die etwa natürliche Erklärung eines Wunders, wenn nur dabei das Ansehen Jesu gewahrt bleibt (z. B. beim verdorrten Feigenbaum), wird ihn nicht anfechten. Es lebt eben in dem noch unverbildeten Kinderglauben die wesentliche Natur alles Glaubens: das unbedingte Zutrauen auf die Hülfe Gottes, ohne Neugierde zu erfahren, wie Er hilft. —

Anhangsweise mögen hier noch ein paar Bemerkungen gestattet sein über besonders schwierige Wundererzählungen. Dazu gehören einmal die Berichte von den zahlreichen Heilungen solcher, die von Dämonen, von unsauberen, bösen Geistern besessen waren. Sie sind nicht wegzustreichen, und es ist ein characteristischer Zug in den ältesten Evangelienberichten, daß Jesus diesen Heilungen besondere Aufmerksamkeit widmete: die Dämonen sind die ersten, d. h. also in diesem Fall die besessenen Menschen, die in dem Wahne stehen, daß ein fremder Geist aus ihnen rede und sie regiere, die in Jesu den Heiligen, den Sohn Gottes erkennen (Marc. 1 24 5 7) und mit ihrer Bewältigung sieht Jesus das Reich des Fürsten der Finsterniß, des Obersten der Dämonen selber bezwungen. Jesus verhandelt mit diesen Geisteskranken auf dem Boden der gemeinsamen Voraussetzung, daß ihre Krankheit von der Einwohnung fremder Geister herrühre und man kann nicht den geringsten Beweis dafür beibringen, daß er sich ihnen dabei nur etwa wie ein Arzt, der in die Wahnvorstellungen eines Kranken eingeht und sich ihrer sogar zur Heilung der Kranken bedient, aus Acommodation gefügt habe. Alles stimmt darin zusammen, daß Er in diesen Heilungen einen directen Angriff auf

den Satan erblickte (Matth. 12 25, Luc. 10 17). Wer sich nun diese nicht leicht zu vollziehende Vorstellung von dem Satan als den Herrscher über das Dämonenreich nicht anzueignen vermag, der kommt zu dem Schlusse, daß sich Jesus in diesem Punkte im Irrthum befunden habe, einer Täuschung unterlegen sei.

Ich maße mir nicht an unseren Heiland meistern zu wollen bei seiner Einsicht in den Zusammenhang von Krankheit, leiblicher und geistiger, mit der Macht des Bösen, nämlich der Sünde, und ich verehre in dem, was Er sagt über „den Bösen", als eine persönliche Geistesmacht, den Ausdruck einer tieferen Einsicht in die eigentlichen Abgründe der Welt als sie jemals ein Anderer gehabt hat. Wenn ich aber finde, daß mit dieser religiös zu nennenden Anschauung von einem Fürsten der Finsterniß der populäre Volksglaube, der uns heute als Aberglaube erscheint, an die Herkunft gewisser Geisteskrankheiten von dämonischer Besessenheit verbunden ist, so dünkt mir darin auch nicht die geringste Beeinträchtigung der religiösen Bedeutung Jesu zu liegen, daß ich einräume, er habe hier wie in allen anderen natürlichen und geistigen Dingen die Ansichten und auch die Vorurtheile seiner Zeit getheilt. Jesu zumuthen, daß Er in einer Zeit, die überhaupt noch keine Krankheitsursachen, sondern nur Krankheitssymptome kannte, die Besessenen bereits nur für „Nervenkranke" habe halten sollen, um sie mit klug berechneter Suggestion zu heilen, das wäre gerade so viel, als ihn zur wenigstens geheimen Kenntniß des Kopernikanischen Weltsystems zu verpflichten, weil ihm ohne dies die richtige Voraussetzung für seine Gottes- und Weltvorstellung gefehlt haben würde. Eines hängt mit dem anderen auf's engste zusammen, die Beseitigung des medicinischen Dämonenglaubens mit dem Siege eines neuen Weltbildes, das nicht mehr auf der theologischen Vorstellung von den drei Reichen Himmel, Erde und Hölle beruht. Eine Ansicht, die uns heute als ein objectiver Irrthum erscheint, ist für den, der sie mit seiner Zeit theilt, kein Vorwurf, selbst wenn sie auch bestimmte moralische Consequenzen nach sich zieht. Die Heilung von Besessenen ist in den ersten Jahrhunderten eine ständige Function der Kirche gewesen, die ein eigenes Amt, das der Exorcisten, dafür stiftete. Sie ist noch Jahrhunderte nach

Jesus unter denselben Voraussetzungen wie von ihm mit Erfolg geübt worden, was zugleich die Macht und weite Verbreitung des Aberglaubens, aber auch die Macht der christlichen Religion über die Gemüther beweist. Allerdings greift die Annahme einer Besessenheit durch böse Geister auch in das religiös-sittliche Gebiet ein, auf dem wir Jesum für irrthumsfrei halten, aber wer daran Anstoß nimmt, der übersieht, daß mit der vollen Menschheit Jesu nothwendig verbunden war sein Eingehen in alle nationalen und zeitlichen Bedingtheiten seiner Stellung; er mußte denken, empfinden und sprechen wie ein Kind seiner Zeit und seines Volkes, also auch gewisse daher stammende religiöse Vorstellungen mit ihnen theilen. An vielen Punkten konnte er mit persönlicher, sittlicher wie religiöser Genialität Schranken, die ein Vorurtheil ihm zog, durchbrechen (vgl. seine Uebertretung des Sabbathgebotes, das Verfahren mit der Ehebrecherin) und frei von jedem Vorurtheil war er auf dem Gebiete, das ganz allein sein Eigen war in seinem Verhältniß zum Vater (Matth. 11 27), aber er würde aufgehört haben, ein wahrhaftiger Mensch zu sein, wenn sich ihm das Menschen- und Seelenleben unter Begriffen und Anschauungen dargestellt hätte, die erst nach Jahrhunderten und Jahrtausenden Gemeingut geworden sind. Daß Jesus Zustände von Psychose als Exorcist geheilt hat, fällt ihm ebenso wenig als schuldvoller Irrthum zur Last, als wenn er von den Lilien auf dem Felde gemeint hat: „sie arbeiten nicht, auch spinnen sie nicht", während sie in der That nach modernem Sprachgebrauch unserer Naturforscher eine bedeutende „Arbeitsleistung" vollbringen.

Weiter verursachen die wiederholten Speisungswunder vieles Kopfzerbrechen, ebenso wie das Wunder von Kana. Die Speisungswunder (Marc. 6 u. 8 und Parall.) bilden einen unentbehrlichen Bestandtheil der ältesten Ueberlieferung uud weisen, wie sie als große Wunder berichtet werden, auf ein Erlebniß hin, das allen Betheiligten als ein großes Wunder erschien.

Ich neige trotzdem hier einer natürlichen Erklärung zu. Das Wunder der Brotvermehrung im strictesten Sinne als unausgesetztes Hervorgehen von Broten aus Jesu leeren Händen will mir, wie ich offen gestehe, nicht zu Sinn, es widerspricht aber

auch der ausdrücklichen Weigerung Jesu dem Versucher gegenüber aus Steinen Brote zu machen (Matth. 4 4). Denn das ist doch kein Unterschied: Brote aus Steinen oder aus Luft machen. Es scheint mir vielmehr ein Wunder der Sättigung Vieler mit Wenigem gewesen zu sein. Jesus bringt es durch den Befehl an seine Jünger, den ganzen Vorrath, den sie für den eigenen Gebrauch noch hatten, hinzugeben, damit Niemand verschmachte, und es in kleinsten Portionen auszutheilen, dahin, daß nun Alle, was sie bei sich haben, beisteuern. In der Begeisterung über dieses erste wahrhafte Liebesmahl von Jesusjüngern werden Alle satt, so daß man mit den Resten noch Körbe füllen kann (Matth. 14 20: zwölf; Matth. 15 37: sieben Körbe), die vermuthlich doch auch vorher schon Speisevorräthe enthalten haben werden.

Aehnlich würde ich auch bei dem Wunder der Verwandlung des Wassers zu Wein in Kana (falls hier nicht eine bereits von symbolischen Elementen getränkte Erzählung vorliegt), wenn sie wirklich geschehen ist, dem Zugeständnisse einer objectiven naturwidrigen Verwandlung von Wasser in Wein, vorziehen die Annahme einer nur subjectiven Veränderung im Geschmack ꝛc. der Betheiligten durch Suggestion, von deren objectiver Wirksamkeit aber Jesus überzeugt gewesen sein müßte.

Von dieser natürlichen Wundererklärung würde sowohl die Absicht als der Erfolg des Wunderthäters unberührt bleiben, nur der Vorgang selbst verlöre etwas von seiner Naturwidrigkeit, zu welcher der damit zu erreichende Zweck in keinem Verhältnisse steht. (Kein Naturwunder würde mir zu groß erscheinen, wenn es gälte eine Welt zu retten!) Es ist denn doch etwas anderes ob man ein Wunder wie das der Auferweckung des Gekreuzigten annimmt, das die Welt in neue Bahnen lenkt und eines, das die Erhöhung der Freude bei einer galiläischen Hochzeit bezweckt und dadurch Jesu „Herrlichkeit" zeigt. Nur unter der unbiblischen Voraussetzung [1]),

[1]) Die biblische Voraussetzung ist, daß Heilen und Helfen zum Beruf Jesu gehört und das Element seines Lebens die Barmherzigkeit ist (vgl. Ev. Joh. 1 17). — Die vorgetragene Ansicht streitet mit der altkirchlichen Auffassung, wonach im Erdenleben Jesu die von einzelnen Wunderlichtblicken charakteristisch erhellte unausgesetzte Herablassung eines eingeborenen Gottes uns

daß das Wunderbare das eigentliche Lebenselement Jesu Christi kraft der Göttlichkeit seines Wesens sei, kann man die verschiedenen Wunder, die von ihm berichtet werden, an Werth einander gleichsetzen. —

Seither ist der Wunderglaube nach einer wichtigen Bezeichnung noch nicht gewürdigt worden, nach seinem Verhältniß zur biblischen Weltanschauung. Der ganze Kampf gegen den Wunderglauben richtet sich gegen den Wunderbegriff, der eine Folge ist der altdogmatischen Formulirung des Verhältnisses von Gott und Welt, das wiederum aus dem platonisch-aristotelischen Dualismus stammt, wonach sich beide wie Beweger und Bewegtes, wie Geist und Materie zu einander verhalten. Nach dieser Auffassung sind Wunder im strengen Sinn übernatürliche Ereignisse, göttliche Eingriffe in die bestehende Ordnung der Natur, um Gottes Souveränetät über dieselbe zu zeigen. Diese antikwissenschaftliche Auffassung ist der vorwissenschaftlichen biblischen Ansicht durchaus heterogen. Die biblische Weltanschauung ist die des ohne Reflexion, natürlich und ausschließlich religiös denkenden Menschen, der noch keine abstracten Begriffe bilden gelernt hat. Ihr ist alles Wirkliche ein irgendwie von Gott bewirktes. Der Gedanke des Wunders nimmt inmitten dieser Voraussetzungen ein ganz anderes Gesicht an. Er bezeichnet hier das Außerordentliche, Seltene, aber nichts, was nicht in dem Rechte des Schöpfers über die Creatur vollkommen begründet wäre, er liefert nur die Probe für die wirkliche Herrschaft Gottes in seinen Reichen allen.

Die Wunder sind gewissermaßen die Haupt- und Staatsactionen Gottes auf der Weltbühne, die ohne diese Ereignisse der eigentlichen Würde entbehrte. An Stelle dieser dichterisch naiven, lebendigen Auffassung von der Welt als einer Domäne Gottes, als einem Object seiner Haushaltungskunst (vgl. Psalm 104) hat die Schuldogmatik auf der Spur der ältesten Theologie den Begriff des Gott gegenüber selbständigen, nur von außen her durch ihn regierten und bewegten Kosmos gesetzt, aus dem schließlich

herzbezwingend entgegentritt. Die ungeheure religiöse Macht dieser Vorstellung und ihre segensreichen Folgen bestreite ich nicht, aber geschichtlich ist sie nicht und nur der geschichtliche Heiland ist für uns der wirkliche Sohn Gottes. —

die sich selber bewegende Natur wurde, der Inbegriff aller Kräfte und Stoffe, die eines Gottes außer ihr nicht mehr bedarf. Innerhalb einer solchen sind Wunder irgendwelcher Art unmöglich.

Ebenso wie sich die biblische Anschauung vollendet in dem Begriffe von einem Reiche Gottes, in dem alles Einzelne bestimmt ist durch den persönlichen Willen eines Einzigen, so hat sich die wissenschaftliche Anschauung vollendet in einem Begriffe des Naturganzen, in dem alles Einzelne einander bedingt und so, was geschieht, nach einer im Voraus zu berechnenden Nothwendigkeit erfolgt.

Die biblische Weltanschauung in ihrer natürlichen Frische und Schönheit bildet die Voraussetzung für das Denken Jesu (wenn dieser Ausdruck erlaubt ist Dem gegenüber, dem alles innere Leben Religion war, also nicht bloß isolirtes Denken, sondern gesammeltes persönliches Handeln mit Gott). Die wissenschaftliche Weltanschauung mit ihrer strengen Consequenz ist die Voraussetzung unseres Denkens. Wollen wir als Gläubige auch denken, so müssen wir beide Anschauungen zu verbinden suchen. Diese Verbindung kann nur so erfolgen, daß wir die Natur in der Regelmäßigkeit ihrer Erscheinungen als das Herrschaftsgebiet Gottes denken, der ihr nicht gegenüber steht, sondern der in und mit ihr und durch sie hindurch die Zwecke seines Reiches verfolgt und erreicht. Wunder als Manifestationen seiner Herrschaft bedarf es dann für ihn nicht, auch den Eindruck der Wunder können die von ihm Regierten entbehren, aber was sich sonst als Wunder dargestellt hat, Demonstrationen seiner heiligsten Absichten, Kundgebungen seiner Liebe, die brauchen inmitten der Menschenwelt, die Gott auch innerlich verstehen kann, nicht bloß ihm äußerlich gehorchen, nicht zu fehlen, ja sie dürfen aus pädagogischen Gründen nicht fehlen.

Sie werden, wo sie geschehen, für Gott keine Wunder sein, sondern die plan- und ordnungsmäßig erfolgenden Thaten Gottes, die Knotenpunkte der Weltentwickelung. Sie werden das sein, was man Offenbarungen Gottes nennt. Und die höchste Offenbarung Gottes ist die geschichtliche Erscheinung seiner „Menschenfreundlichkeit" in der Person Jesu Christi (Tit. 3 4).

V.

Ein eigenthümlicher Specialfall des Wunderglaubens, und darum besonders zu behandeln, ist der Glaube an das Wunder des Lebensausganges Jesu: an seine Auferweckung von den Todten.

Hier stehen wir vor einer Thatsache von centraler Bedeutung inmitten der Ueberlieferung von Jesu Christo, deren gläubige Annahme seit Pauli Tagen den Christen zur unbedingten Pflicht gemacht worden ist; andererseits setzen uns die mehrfachen Berichte über diese Thatsache durch ihre Widersprüche im Einzelnen in Verlegenheit. Der Fall ist umgekehrt wie bei den gutbezeugten Heilungsgeschichten, deren Einzelumstände unerfindbar erscheinen: nur darin, daß sie an eine geschehene Auferstehung Christi glauben, finden wir die ersten Christen einig, aber wie wir uns dieselbe vorzustellen haben, darüber fehlt die erwünschte Auskunft. So allgemein die Thatsache bezeugt ist, ebenso ungenau ist sie beschrieben.

Sodann die Schwierigkeiten, uns dieses Ereigniß zu denken, sind womöglich noch größer wie bei der jungfräulichen Geburt. Die Discussion über diesen Theil des Wunderglaubens wird dem allem Rechnung tragen müssen.

Zur Besprechung der Frage würde man von einem Gemeindegliede leicht gedrängt werden durch den Einwurf: „Wer an Wunder überhaupt nicht glaubt, der glaubt auch nicht an das Wunder der Auferstehung und mit diesem Glauben fällt das ganze Christenthum dahin. Denn wenn Christus nicht auferstanden ist, so ist unser „Glaube eitel“ (I. Kor. 15 17).

Dieses Pauluswort wird freilich in einem anderen Sinne „ungläubigen Predigern“ zugeschoben, als in dem es gemeint war. Für Paulus hing an der Thatsache der Auferweckung Christi von den Todten, deren er durch Augenzeugenschaft sicher zu sein glaubte, da er den lebendigen Herrn gesehen hatte (I. Kor. 15 8, 9 1), allerdings das ganze Christenthum. Denn hätten er und seine Mitchristen sich in dieser Thatsache getäuscht, so wäre ihnen Christus auch nicht als der Sohn Gottes erwiesen gewesen (Röm. 1 4), sein Kreuzestod hätte nicht das die Versöhnung

zwischen Menschen und Gott stiftende Opfer sein können, weil ihm das Siegel der Annahme durch Gott gefehlt hätte u. s. f.

Aber es gab auch solche Jünger, die an Jesum als den Sohn Gottes glaubten, bereits vor seinem Leiden, Tod und Auferstehung (Matth. 16 16), denen der persönliche Eindruck Jesu genügt hatte, um ihn ihren „Herrn" zu nennen und „an ihn zu glauben" als den Messias.

Auch hatte Jesus nicht allen seine Auferweckung vorausgesagt, viele wußten nur was er auch seinen Feinden verkündigt, sie würden den Menschensohn wiederkommen sehen in den Wolken des Himmels (Matth. 26 64). Dies setzt nach jüdischen Begriffen die Auferstehung von den Toden voraus, aber nicht ihr Sichtbarwerden auf Erden. Es ist doch auch ein Glaube an Jesus als Christus denkbar, der ihm kein anderes Lebensende zutraut als jedem anderen Menschen, nur daß diesem Ende einmal die Verklärung seines Gedächtnisses und dann die Vollendung seines Werkes folgen mußte. Beides hat aber stattgefunden in dem geschichtlichen Sieg seiner Religion, die den besten Theil der Welt erobert hat. Wer alles und jedes auch scheinbare Wunder aus seinen Gedanken verbannt hätte, der könnte darum doch sagen, daß in dem Erfolg, den Jesu Gottesglaube und Weltanschauung, den sein Evangelium von der Gottes- und Nächstenliebe auch nach seinem Tode gefunden hat, der beste Beweis dafür liegt, daß Er wirklich derjenige gewesen, als den er sich bezeichnet hatte, und daß es darum der Meinung nicht bedürfe, er sei lebendig aus dem Grabe hervorgegangen, nachdem seine Lehre und sein Geist sich als Sieger über alle anderen Glaubensformen erwiesen habe. Den räthselhaften Auferstehungsglauben, räthselhaft sowohl wegen seiner plötzlichen Entstehung im Jüngerkreise Christi, wie wegen seiner Verbreitung in einer ihm durchaus ungeneigten Welt, den müßten wir dahin gestellt sein lassen wie vieles in der alten Geschichte. Glücklich, daß wir seiner nicht mehr bedürfen, um mit Jesu an Gott den Vater zu glauben, der uns allen das ewige Leben geben werde in der Form, wie wir es einmal ertragen können.

Ein derartiger Standpunkt, so wenig man ihn ungläubig würde nennen können, hat doch den wesentlichen Einwand gegen

sich, daß er ein wichtiges Bestandstück urchristlichen Glaubens für bedeutungslos erklärt.

Er würde mit der Ueberzeugung Jesu, daß er der Messias Israels wirklich sei, er würde mit einer jeden Auffassung seiner Würde als Sohn Gottes, die darüber hinausgeht, daß Jesu ein exemplarisch frommer Mensch gewesen, vermuthlich ebenso verfahren; sie wären ihm nur Hülfs- und Zeitvorstellungen, um etwas auszudrücken, was für uns jetzt eine andere Bedeutung hat. Ihm wäre das wesentlichste der heiligen Geschichte nur Symbol und nicht der Weg der Thatsachen, den Gott mit dem Menschengeschlechte gegangen ist, das eben nur durch selbsterlebte Geschichte zu ihm bekehrt werden konnte. — Und einen Glauben mit Jesu würde man nur theilweise einen solchen nennen dürfen, bei dem man wesentliche religiöse Voraussetzungen nicht theilt, auf denen der Glauben Jesu ruhte.

Nun ist es aber außer Zweifel, daß Jesus selbst an den Vorstellungen, die seine väterliche Religion darbot vom Todtenreich, Paradies und Auferstehung der Todten, festhielt, ebenso wie an bestimmten Zügen der Messiasvorstellung.

Wir werden den Auferstehungsglauben nicht als historisch gleichgültig behandeln können; sondern ihn zuerst in seinem historischen Zusammenhang begreifen müssen, um dann nach seiner Erklärung zu fragen.

Daß erst die Kunde von Jesu Auferweckung von den Todten durch die Macht des Vaters und die Erscheinungen des Auferstandenen den Jüngern Jesu den Muth und den Glauben wieder gegeben haben, ihn trotz seines Kreuzestodes als den Messias zu bekennen, steht außer Zweifel. Von diesem Eindruck aus empfing nun sein ganzes zurückliegendes Leben das rechte Licht. Es war das Leben des „Herrn". Wir haben keine Zeile im neuen Testament über Jesum, die nicht unter dieser Voraussetzung geschrieben wäre. Auf ihr ruht dann auch der Glaube an seine immerwährende Nähe „alle Tage bis an der Welt Ende", auf ihr die Ueberzeugung, daß die Gaben und Eingebungen des heiligen Geistes seine Zeugnisse, die Ausflüsse seiner Regierungsgewalt sind. Und blicken wir weiter in die Geschichte nach ihm, so kann

gesagt werden, daß der Glaube an den auferstandenen und zum Himmel erhöhten Herrn der Christenheit die jenseitige Welt eröffnet und sie in ihr das himmlische Jerusalem und das Leben der Vollendung hat erblicken lassen, an dem dereinst alle gleich Christo von den Todten Auferstandenen Theil nehmen werden. Die völlige Umwandlung der Weltanschauung, die im Christenthum vor sich ging, die das Fernste zum Nächsten, das Uebersinnliche zum wahrhaft Wirklichen und den Himmel zur eigentlichen Heimath des Gottesvolkes gemacht hat, nahm ihren Ausgang von dem Auferstehungsglauben.

Die ganze spätere Entwickelung des Glaubens an die Gottheit Christi ist undenkbar ohne diese Voraussetzung: das kirchliche Christenthum, ja die Kirche ruht auf dieser geglaubten Thatsache.

Sollte dennoch an dieser Thatsache gar nichts gewesen sein, sollte es nach Jesu Tod und Begräbniß zugegangen sein wie bei jedem anderen Menschen, so hätte man das allerdings merkwürdige Schauspiel, daß die folgenreichste Umwandlung des Menschengeschlechtes objectiv auf nichts Wirklichem beruhte. Dabei könnte der Glaube an einen weltlenkenden Gott bestehen, aber seine Weltlenkung würde doch mehr den Eindruck einer Regierung durch eingepflanzte oder genährte Vorurtheile, als durch Wahrheit machen.

Unter diesen Umständen wird, wer dem Auferstehungsglauben keinen genügenden Sinn abgewinnen kann, sich darauf beschränken, auf jede Aufklärung zu verzichten und nur sagen: Was bei der berichteten Auferweckung Jesu Christi von den Todten wirklich geschehen ist, das weiß ich nicht und vermag ich nicht zu wissen, aber ich glaube daran, daß Er lebt und regiert.

Hiemit würde das eigentliche Glaubensinteresse gewahrt sein, mit dieser Ueberzeugung kann man Ostern feiern.

Aber die Reflexion wird doch noch einen Schritt weiter gehen können und die Möglichkeiten ins Auge fassen, aus denen sich das wunderbare Erlebniß der Jünger erklären läßt. Die Ansicht, daß es auf Hallucinationen beruhte, die die Jünger spontan, ohne äußeren Anlaß hatten und die sich durch Ansteckung fortpflanzten, läuft, sofern für diese Hallucinationen nur eine rein zu-

fällige, oder wenn man will, eine nothwendige, aber durchaus individuelle psychische Veranlassung angenommen wird, auf die obige Annahme einer Selbsttäuschung hinaus. Anders wäre es bei einer wirklichen Vision, die durch psychische Erregungen, von Gott gewollt und gewirkt, den Jüngern einheitlich die Gewißheit gegeben hätte, daß ihr Meister lebe und ihnen geistig nahe sei. Da eine solche Vision nur im inneren Gesichtsfelde der Seele statt im äußeren des Raumes[1]), aber mit derselben Deutlichkeit den Jüngern vollkommen die gleiche Gewißheit gegeben haben würde und mit dem gleichen Rechte, als wenn sie den Herrn leibhaftig vor sich gesehen hätten, so würde eine derartige Vorstellung, die das Wunder der leiblichen Auferweckung ersetzte durch die Manifestation von dem Fortleben der verklärten Persönlichkeit als vollkommen zulässig erscheinen.

Denn was den Jüngern so durch Vision gezeigt ward, wäre ja das Wesentliche des Glaubens gewesen, den sie nun weiter verkündigen sollten. Da Visionen zu dem Ungewöhnlichen, aber nicht Unmöglichen gehören, wäre über das Maaß der Wunderbarkeit eines derartigen Erlebnisses wohl kaum etwas bestimmtes anzunehmen.

Fehlen würde aber bei dieser Erklärung die Analogie der Auferweckung Jesu Christi mit der Auferstehung der entschlafenen Gläubigen, fehlen das leere Grab und die Verwandelung des gestorbenen Leibes in einen verklärten Leib, auf die nicht bloß die Berichte von den Erscheinungen des Auferstandenen in den Evangelien hinweisen, sondern an die offenbar auch Paulus I. Kor. 15 denkt. (Das Grab I. Kor. 15 4.)

Nothwendigerweise anders muß man schließen, wenn man an den von Jesu selber verrichteten Todtenerweckungen festhält. Dann muß man natürlicherweise auch seine Erweckung vom leiblichen Tode zugeben, wenngleich diese eine ganz andere Bedeutung hat. Und mit diesem Zugeständniß, das allerdings dem Vorwurf eines Rückfalls in den „Köhlerglauben" nicht entgehen wird, gewinnt der Auferstehungsglaube eine doch wesentlich erweiterte

---

[1]) Man gestatte diesen halbrichtigen Ausdruck.

Bedeutung. Er ist dann in der That der Glaube an ein bis dahin unerhörtes Wunder: denn Jesu Rückkehr in das irdische Leben in der verklärten Gestalt, in der er auch an dem himmlischen Leben Theil hat, ist nicht zu vergleichen mit der Wiederbelebung Gestorbener zum Weiterleben hier auf Erden.

Um dennoch begreiflich zu sein, müßte dieses Wunder als das erstmalige Hereintreten einer höheren Weltordnung in den αἰὼν οὗτος aufgefaßt werden, als der Anfang jener Verwandelung der irdischen Dinge, die einmal im vollkommenen Reiche Gottes sich ereignen wird (vgl. Christus der Erstling derer, die da schlafen I. Kor. 15 20 23). Jede Analogie, ja jede deutliche Vorstellung dafür geht uns freilich ab; wir haben uns dann einfach vor einem Geheimnisse, das wir nicht enträthseln können, zu beugen, haben zu verzichten vor allem auch auf die Frage, warum, wenn doch Erscheinungen Jesu aus dem Reiche seiner Herrlichkeit anfänglich zur Oekonomie seines Regiments gehörten, dieselben später aufgehört haben.

Zu der Vorstellung, die die Christenheit noch mit ziemlicher Einmüthigkeit hegt, von Christo, als dem himmlischen uns überall nahen König, würde dieser geheimnißvolle Lebensausgang und Lebenseingang zum Vater am besten passen, auch wenn man ihn nicht vermittelt denkt durch eine leibliche Himmelfahrt, von der das neue Testament nur dieß weiß, daß Jesus vor den Augen seiner Jünger „zusehends" in einer Wolke verschwunden ist, was die Engel als seine „Aufnahme in den Himmel bezeichnen" Apostelgesch. 1 9—11.

Gesetzten Falles man hielte die jungfräuliche Geburt Jesu für eine Legende, man nähme auch für die Wunder des öffentlichen Lebens Jesu eine Erklärung an, die sie nicht zu Wundern schlechthin stempelt, so könnte man den einzigartigen Character des Auferstehungswunders im Zusammenhange einer religiösen Weltbetrachtung doch rechtfertigen. Es bildete dann dieß Ereigniß, als welches die neutestamentlichen Schriftsteller es auch anzusehen scheinen, einen neuen Anfang in dem Verhältnisse Gottes zur Welt, einen Fortschritt der Organisation, ähnlich wie die organische Schöpfung einen Fortschritt über die unorganische Natur hinaus bildet. Doch

wer darf solchen Gedanken nachgehen, ohne in Träume zu verfallen! Es sind Reflexionen, die nicht den Glauben ersetzen sollen und können, auch nicht ihn stützen, sondern die nur seine Consequenzen nach der Seite des Denkens ziehen, ohne für diese Consequenzen eine andere als persönliche Geltung zu beanspruchen.

Bestehen bleiben kann mit oder ohne solche Reflexionen der Glaube an die Auferstehung Christi, das heißt an den lebendigen, zu Gott erhöhten Heiland und damit würden wir unter allen Umständen statt der einzelnen Wunder, die an ihm geschehen sind, gelten lassen müssen das eine Wunder, das Er selber ist. Dieses Wunder ist wunderbar im höchsten Sinne, nämlich als die reiche, tiefe zukunftsvolle Erfüllung aller Gottesverheißungen des alten Bundes in einem kurzen Menschenleben, das doch die ganze Weltgeschichte überdauert. Ich würde auch einen solchen Glauben als „Wunderglauben" gelten lassen, wenngleich ich einen reicheren kenne, als Glauben nämlich, nicht an unnatürliche oder übernatürliche, an übergeschichtliche oder überweltliche Dinge, sondern als lebendigen Glauben an eine erfahrene That und Wirkung Gottes in der Welt. Wenn die Erkenntniß Gottes und Dessen, den er gesandt hat, das „ewige Leben" ist — so wird, wer nur diesen Glauben hat, in das ewige Leben den Eingang finden, das ihm weiteres enthüllen soll.

Wenn nach diesen Andeutungen bei Besprechung des Glaubens an die Auferstehung verfahren wird, so wird es sich empfehlen, den Unterschied und die Unvereinbarkeit der Berichte darüber nicht weiter zu betonen. So selbstverständlich und wenig beunruhigend für den an historisch kritische Untersuchungen Gewöhnten diese Beobachtungen sind, so würden sie doch einen einfachen Bibelleser ohne Noth in seinem Verständnisse des Buches beirren; es genügt auf den Unterschied zwischen Paulus und den Evangelien hinzuweisen. Niemals soll die Vertheidigung der eigenen kritischen Stellung dazu führen, daß man den Glauben vor der Zeit und ohne die erforderliche Reife zum Kritisiren verleitet.

Zusammengefaßt in wenige Sätze würde die Auskunft, die ich Geistlichen in der angeführten Lage andeutungsweise geben könnte, lauten:

1. Der „Wunderglaube", als Glaube an beliebige einzelne Wunder, die Gott überhaupt thun könne und gethan habe, ist eine rein theoretische Annahme, die aus bestimmten Vorstellungen über das Verhältniß Gottes zur Welt folgt und, obwohl es für sie eine gedankenmäßige Rechtfertigung gibt, kein nothwendiger Bestandtheil des religiösen Glaubens evangelischer Christen.

2. Ausschließlich angewendet auf die heilige Geschichte des neuen Testaments hat der evangelische Wunderglaube thatsächlich die Bedeutung, die Einzigartigkeit und geschichtliche Wunderbarkeit der Persönlichkeit Jesu Christi auszudrücken und in diesem Sinne ist er auch nothwendig, wenn man nicht unter die Linie des Glaubens an ihn als den Herrn heruntersinken will. Verhält es sich so, dann schließt aber auch andererseits der Glaube an die Person Jesu Christi allen Wunderglauben, den man von einem evangelischen Christen verlangen kann, ein und wer den Glauben an ihn als „Herrn" bekennt, der darf davon dispensirt werden zu sagen, wie er sich das Einzelne vorstellt, was Wunderbares von Jesu berichtet wird. Die Frage nach den einzelnen Jesuswundern darf nicht zur Falle des Gewissens gebraucht werden und die buchstäbliche Anerkennung zwiespältiger oder unsicherer Berichte kann als Folgerung des „Glaubens" von Niemand verlangt werden.

3. Die im Vorigen als Möglichkeit vorgetragene Ansicht, die ich theile, daß durch thatsächliche Wunder in der Geschichte Jesu Christi, die von Gott gewirkt sind, ein Fortschritt in der Entwickelung der irdischen Dinge ihrem überirdischen Ziele entgegen gemacht worden sei, hat keine für Andere verbindliche Bedeutung, da sie nur eine biblisch begründete Reflexion auf Grund des Glaubens ist, während allein verbindlich sein kann der Glaube selbst, d. h. die thatsächliche religiös-sittliche Unterwerfung unter Christus den Herrn, als den Sohn und Boten des Vaters.

Dasjenige, worauf ein Geistlicher in derartigem schwierigem Verkehr mit Gemeindegliedern[1]), wie er seither voraus-

[1]) Der Verkehr mit Gemeindegliedern, deren Seelsorger man ist, legt der Discussion ganz andere Rücksichten auf, als bei einer freien wissenschaftlichen Vereinigung zu beachten sind.

gesetzt war, zu achten hat, wiederholen die folgenden Rathschläge:

1. Man soll niemals einen Glauben eines Anderen bekämpfen, man muß sich aber auch hüten, jene Formen der Erkenntniß, in die ein Glaube sich kleidet, also im vorliegenden Falle die Gründe, die einer für bestimmte Wunder anführt, direct zu bestreiten.

2. Man soll lernen, sich in jeden Standpunkt des Glaubens hinein zu denken und die stets eigenthümliche Verflechtung von theoretischen Lehrsätzen und Behauptungen mit der Wurzel des Glaubens zu studiren.

3. Man hat nicht die Bibel zu bestreiten. Man darf nicht von der Ungenauigkeit oder Unglaubwürdigkeit biblischer Berichte im Einzelnen reden, ohne zugleich den aufrichtigen Glauben an das in ihr enthaltene directe Wort Gottes, Jesu Christi und des heiligen Geistes in den Aposteln durchfühlen zu lassen.

4. Man soll wissenschaftliche Ansichten im Verkehr mit der Gemeinde nur soweit vortragen, als sie dem Glauben der Gemeinde förderlich sind, indem sie helfen, der Gemeinde das Walten Gottes deutlicher zum Bewußtsein zu bringen.

5. Wer da weiß, daß der Ausdruck des Glaubens in den verschiedenen Zeiten wechselt, der soll auch wissen, daß die wissenschaftlichen Ansichten sich noch schneller ändern, er soll darum, so theuer ihm die erkannte wissenschaftliche Wahrheit sein muß, sie niemals für ein Letztes und Unfehlbares halten, noch weniger aber ihre „Ergebnisse" der Gemeinde als unfehlbare Autorität entgegen halten. Gleich lebendigen Pflanzen haben wissenschaftliche Wahrheiten nur Werth, wenn man sie mit den Wurzeln (d. h. mit der Methode, darin sie erwachsen sind) zu lebendigem Wachsthum weiter verpflanzt — als bloße „Resultate" sind sie trockenes Heu.

6. Man lerne daran glauben, daß der Glaube, der ein wirkliches Einswerden der Seele mit Gott ist, täglich zu wachsen hat und darf sich dann auch dessen nicht schämen, daß man sich eines immer reicheren Glaubens in der Zukunft zu getrösten hat.

Die kirchliche Gewalt der Obrigkeit nach der Anschauung Luthers.

Eine Skizze

von

D. Theodor Brieger.

Der Protestantismus ist in seinen verschiedenen Zweigen einig in den fundamentalen Sätzen über Kirche, weltlichen Beruf und Staat. Einig, daß die Kirche eine Gemeinschaft des Glaubens ist, für welche die Predigt des Wortes Gottes, nicht aber eine äußerliche rechtliche Ordnung wesentlich ist. Einig in der Würdigung des bürgerlichen Berufes als eines gottgegebenen, in welchem man Gott ganz anders und besser dienen kann als in dem selbsterwählten Stande mönchischer Weltflucht. Damit ist für den gesammten Bereich des Protestantismus ein gemeinsames Ideal christlicher Frömmigkeit gegeben. Nicht minder scharf aber scheidet sich die protestantische Welt von der mittelalterlichen durch ihre Bestimmung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche. An die Stelle der katholischen Vermischung der geistlichen und der weltlichen Gewalt, in welcher die Selbständigkeit des Staates gebrochen erschien, hat der Protestantismus eine grundsätzliche Scheidung beider gesetzt. Schon im ausgehenden Mittelalter war die Unabhängigkeit der weltlichen Macht von der geistlichen im Namen des Staates gefordert worden. Aber erst Luther verhalf dem hiermit aufgestellten Grundsatze zum Siege, indem er die nämliche Forderung im Namen der Religion erhob, anstatt der staatsrechtlichen und philosophischen Grundlage ihr ein sicheres, unerschütterliches religiöses Fundament schuf. Die sich von selbst ergebende Kehrseite des göttlichen Rechtes der weltlichen Obrigkeit

war das göttliche Recht des geistlichen Regimentes auf seinem Gebiete. In dieser allgemeinen Anschauung waren die Reformatoren alle miteinander eins, hoben sie sich gleich scharf ab von der katholisch-hierarchischen wie von der wiedertäuferischen Herabstimmung oder Entleerung des Staatsbegriffes.

Aber die Väter und Begründer des protestantischen Christenthums waren damit doch zunächst nur über ein Prinzip einig. Und dieses Prinzip war, mochte es gleich geradezu weltbewegende praktische Folgerungen in seinem Schooße tragen, vorerst ein abstraktes. Abstrakt freilich nicht in dem Sinne, als ob es unter allen Umständen eine scharf durchgeführte Trennung des Staates und der Kirche gefordert hätte. Die Reformatoren waren keine Theoretiker, daß sie sich an der Ausgabe vielsagender und darum inhaltloser Schlagwörter ergötzt hätten. Ihnen konnte — dafür sorgten die Umstände — nicht verborgen bleiben, daß die Lebensgebiete des Staates und der Kirche sich auf gar manchen Punkten berührten, ja ineinandergriffen, daß demgemäß eine schablonenhafte Scheidung normaler Weise nicht möglich sei. Viel näher lag ihnen die Gefahr, jenes allgemeine Prinzip, wenn es darauf ankam, es in der Wirklichkeit gegebener Verhältnisse durchzuführen, zu verleugnen, zum mindesten ihm eine Wendung zu geben, durch die seine Spitze abgebrochen wurde. So bestand die Abstraktheit des Prinzipes vielmehr darin, daß es unter den Händen der Reformatoren je nach der Art und Weise ihrer Zweckbestimmung des Staates, je nach dem Grade, in welchem sie mit dem religiösen Charakter der Kirche Ernst machten, eine ganz verschiedene Gestalt annehmen konnte.

An keinem zweiten Punkte aber mußte sich der Sinn, welchen sie mit ihrem Grundsatz verbanden, deutlicher zeigen als bei den kirchlichen Neubildungen, zu denen sie sich gedrängt sahen. Die Anfänge evangelischer Kirchenverfassung, welche das Problem der Verhältnißbestimmung zum Staate praktisch zu lösen hatten, bieten deshalb zugleich den zuverlässigsten Maaßstab dar zur Beurtheilung der reformatorischen Anschauungen über das Verhältniß von Staat und Kirche. Vornehmlich durch die Spannung dieses Verhältnisses gewinnt die protestantische Kirchenbildung ihr brennendes Interesse.

In der That sehen wir auf diesem wichtigen Gebiete des Lebens die Vorstellungen der Reformatoren gleich anfangs in einem Maaße auseinandergehen, daß uns hier einer der Hauptunterschiede der deutschen und der schweizerischen Reformation entgegentritt. Er setzt sich in seinen geschichtlichen Entwickelungen und Bildungen bis in die Gegenwart hinein fort. Und gerade in unseren Tagen ist man in weiten Kreisen geneigt, in der mit größerer Unabhängigkeit vom Staat verknüpften Gemeindeverfassung einzelner reformirter Kirchen ein Uebergewicht des reformirten Protestantismus über den lutherischen anzuerkennen. Gewiß kann es uns Söhnen der lutherischen Reformation nur zur Ehre gereichen, wenn wir unter Umständen einen Vorzug der reformirten Schwesterkirche neidlos einräumen, unbefangenen Sinnes unsern Mangel durch ihren Reichthum zu ergänzen unternehmen. Aber zur Ehre gereichen würde uns ein solches Verfahren doch nur dann, wenn hier wirklich mehr als ein vermeintlicher Vorzug vorliegt. Niemand kann es uns verübeln, wenn wir mit gleicher Unbefangenheit erst einer historischen Prüfung unterziehen wollen, was man uns als geschichtliche Wahrheit rühmt. Diese Prüfung ist an und für sich Pflicht, ist doppelte Pflicht, wenn uns zugemuthet wird, eine Schwäche unseres reformatorischen Erbes einzugestehen. Schon unter diesem Gesichtspunkt wird ein Versuch nicht unwillkommen sein, die grundsätzliche Anschauung des deutschen Reformators über das Verhältniß des Staates zur evangelischen Kirche, insbesondere über das Maaß des dem Staate zu gestattenden Einflusses, den Umfang seiner Kirchengewalt, an der Hand der Quellen ihren Umrissen nach darzulegen. Zu besserer Würdigung der von Luther eingenommenen Stellung und Haltung wird es sich dabei empfehlen, wenigstens im Vorübergehen einen Blick zu werfen auf die abweichenden Grundsätze und Schöpfungen seiner Mitreformatoren.

Entschlossener als Luther und noch vor diesem ist Zwingli mit kirchlicher Neuschöpfung vorgegangen. Aber schwerlich dürfte man bei ihm wie bei Calvin auf irgend einer Seite heute noch wagen, dem ihrer unmittelbaren Thätigkeit entstammenden Staats-

kirchenthum den Preis zuzuerkennen vor demjenigen, welches auf dem Boden der lutherischen Reformation entstanden ist. Von Zwingli hat schon Hundeshagen zugestanden, daß sein System ein theokratisches ist, bei welchem weder Kirche noch Staat das ihnen gebührende Recht finden. Durchaus zutreffend ist die Begriffsbestimmung des theokratischen Staates, welche der genannte Gelehrte gegeben hat, daß wir von einer theokratischen Gestaltung des Staates überall da reden dürfen, „wo der Staat im Bewußtsein eines göttlichen Auftrages hierzu die religiöse Zwecksetzung vollständig und unmittelbar zu der seinigen macht. Der Staat nimmt hier als solcher die Pflege des religiösen Elements in die Hand und zwar direkt durch Erziehung, Bestellung, Ueberwachung und Leitung der für das gottesdienstliche Leben wirksamen Organe. Die Staatsgewalt tritt damit nicht bloß in die Rechtssphäre, sondern auch in den vollen Pflichtenkreis des kirchlichen Organismus ein, und die Religion selbst gewinnt die volle Bedeutung eines Staatsgesetzes." Diese Sätze über den theokratischen Staat lassen sich ohne Weiteres auf das staatliche Kirchenwesen Zürichs anwenden. Der Rath der Zweihundert führt das geistliche Regiment, wie es in einer bezeichnenden Verordnung von 1526 heißt, „als christenliche Oberkeit und anstatt ihrer gemeinen kilchen". In Folge der erweiterten Aufgabe, welche Zwingli seiner Reformation setzte, nämlich nicht allein das religiöse, sondern auch das sittlich-politische Leben umzugestalten, sah er sich dahin gedrängt, seinem Satze von der rechtlichen Unterschiedenheit des staatlichen und des kirchlichen Gebietes und von der Autokratie der kirchlichen Gemeinde praktisch keine Folge zu geben, vielmehr dem christlichen Staate Zürichs einen direkten religiösen Beruf zuzuweisen. Die Geschiedenheit von Staat und Kirche bleibt so eine bloß begriffliche; im Leben fallen die Gebiete beider zusammen, da beide die nämliche Aufgabe zu erfüllen haben, nämlich den Willen Gottes — und er ist auch für den Staat in der heiligen Schrift geoffenbart — zu vollführen. Wer der Obrigkeit die Religion entzieht, nimmt ihr ihren wahren Charakter, macht sie zu einer bloßen Tyrannis. Indem Zwingli auf diese Weise die religiöse Abzweckung in seinen Staatsbegriff aufnahm und daher den Staat

unmittelbar dem Worte Gottes untergab (ohne Zweifel ein Ueberrest der mittelalterlichen Anschauung), konnte er ohne Bedenken die Kirche im Staate aufgehen lassen. Soweit irgend die Zwinglische Reformation griff, ist überall die Kirche der weltlichen Obrigkeit ausgeliefert worden.

Für Freiheit und Unabhängigkeit der Kirche vom Staat ist ja nun mit dem Ernst und Eifer eines Propheten der große Genfer Reformator eingetreten. Von Zwingli abweichend hat Calvin den Lutherschen Satz von dem Unterschied der beiden Gewalten zum Ausgangspunkt seines kirchenpolitischen Denkens genommen. Gleichwohl hat er ihn schon in der Theorie, da sie der Einheitlichkeit entbehrt, unwirksam gemacht. So bestimmt er auf der einen Seite die Rechtssphären von Kirche und Staat zu scheiden weiß, das selbständige und zwar göttliche Recht der Obrigkeit anerkennt, so hat er doch andererseits, auf Grund der dem Staate zugewiesenen Aufgabe einer Mitarbeit am Reiche Gottes, die innige Zusammengehörigkeit von Staat und Kirche so stark betont, daß sich damit seine Behauptung von der Selbständigkeit beider nicht vertrug, daß an die Stelle der Trennung geradezu eine Verschmelzung als letztes Ziel sich ergeben mußte. Sofern aber die Obrigkeit bei Erfüllung ihres religiösen Berufes die Pflicht hat, auf die Stimme der Kirche und ihrer Diener zu hören, ihrem Spruche sich zu unterwerfen, ist auch sein System — trotz aller Cautelen — letztlich ein theokratisches, um so mehr, als die Kirchenzucht Calvins, welche der Staat unterstützen mußte, das gesammte Leben zu umspannen unternahm, nicht nur das kirchliche, sondern auch das sittliche, soziale, bürgerliche.

Und dem vorwaltenden Zuge der Theorie Calvins entspricht seine Schöpfung, seine Genfer Kirche und sein Genfer Staat; wenigstens im Großen und Ganzen; denn völlig hat selbst dieses Herrschertalent nicht vermocht, das spröde Material auch nur in diesem kleinen republikanischen Gemeinwesen zu bewältigen. Wohl ordnet die Obrigkeit, welche nach Calvin das gemeinsame sichtbare Oberhaupt von Staat und Kirche ist, von sich aus im weitesten Umfange die kirchlichen, auch die rein kirchlichen Angelegenheiten, erscheint ganz im Lichte einer Kirchenbehörde mit hart bevormun-

dendem Charakter. Aber die dem Staat hier eingeräumten Vorzüge sind bei näherem Zusehen bloß formeller Natur. Sachlich hat die Kirche die Leitung: sie zwingt dem Staate die unter ihrer Auslegung stehende heilige Schrift als staatlichen Gesetzescodex auf; sie ist es daher, welche den Staat inspirirt: nach ihren Grundsätzen hat er sein geistliches Regiment zu führen. Und so hat die Kirche Genfs das Szepter keineswegs aus der Hand gegeben, vielmehr die Obrigkeit durch den ihr aufgebürdeten religiösen Beruf sich dienstbar gemacht. Mag der Staat daneben immerhin noch seinen weltlichen Obliegenheiten nachkommen, sie sind für ihn selber nur etwas untergeordnetes, zuoberst steht ihm der Dienst und die Ehre Gottes. Auch sein unsichtbares Oberhaupt ist Gott, Christus. Mit einem Worte: es ist ein Gottesstaat, was sich uns in Genf darstellt — ein Rückfall in die hierarchische Idee des Mittelalters, wie ja überhaupt die calvinische Reformation, ungeachtet ihrer schärfsten Antithesen gegen die katholische Kirche, an mehr als einem Punkte wesentlich mittelalterliche Gedanken erneuert hat. Wie der Rigorismus der calvinischen Ethik nicht frei ist von einer Analogie mit dem mönchischen Lebensideal, so leidet auch die von ihm empfohlene Gemeindeverfassung an dem prinzipiellen Fehler, daß was Sache der Freiheit ist in katholisirender Weise als vom Worte der Schrift vorgeschrieben geltend gemacht wird.

Die Gemeindeautonomie blieb in der Kirche Genfs bei ihrem hierarchisch-staatlichen Charakter ein Stück Papier. Dafür ist sie in desto reinerer und folgerichtigerer Gestalt in den „Kirchen unter dem Kreuz" zur Ausführung gekommen. Diesen Kirchen hat man wohl nachgerühmt, daß es wenigstens auf ihrem Gebiete dem Protestantismus verliehen sei, „eine seinen Prinzipien wahrhaft entsprechende Kirchenbildung nicht bloß vorübergehend ins Leben zu führen", indem sich hier „in klassischer Regelmäßigkeit" die Kirche schrittweise von unten nach oben aufbaue. Allein, um letzteres auf sich beruhen zu lassen, so können diese Kirchen keinen Beitrag liefern zu dem Problem von dem Recht des Staates in kirchlichen Dingen, da sie, ähnlich wie die Kirche der Verfolgungen in der vorkonstantinischen Zeit, es mit einer feindseligen Staatsgewalt zu thun hatten, somit vom Staate überhaupt absehen

mußten. Diese Art protestantischer Kirchenbildung fällt daher aus dem Rahmen der uns beschäftigenden Frage heraus. Und ebenso dürfen wir hier, wo es sich uns um die Grundsätze der Reformatoren handelt, diejenigen Gebiete der reformirten Kirche außer Acht lassen, wo es in späteren Zeiten zu verschiedenartigen Kompromissen zwischen der Presbyterialverfassung und der staatlichen Mitwirkung gekommen ist.

Wir können uns daher nach diesem Ueberblick über Prinzip und Praxis der schweizerischen Hauptreformatoren sofort der deutschen Reformation zuwenden.

Auch hier tritt uns bereits um die Mitte des sechszehnten Jahrhunderts überall eine Art von Staatskirchenthum entgegen. Aber dieses ist auf alle Fälle von den Reformatoren, soweit sie überhaupt für dasselbe verantwortlich gemacht werden können, anders motivirt als die theokratischen Gebilde der Schweiz.

Diese Motive aufzufinden, besonders diejenigen, von denen Luther sich leiten ließ, ist die vornehmste Aufgabe der nachfolgenden Blätter.

Beachtenswerth ist vor allem, daß sich von bestimmten Verfassungszielen der deutschen Reformatoren kaum reden läßt.

Melanthon kommt hier überhaupt wenig in Betracht. Denn, soweit er selbständig und auf sich allein gestellt war, entnahm er den leitenden Gesichtspunkt für seine Kirchenbaupläne seiner Besorgniß vor dem Ausgange der Kirchenspaltung. Seine Bevorzugung eines Episkopates, welcher das Evangelium freigäbe, wurzelte nicht, wie man angenommen hat, im reformatorischen Prinzip, sondern in seinem Wunsche nach thunlicher Wiederaussöhnung mit der alten Kirche.

Auch Luther hat gelegentlich einem evangelischen Episkopate das Wort geredet. Aber dieser ist, wo er seine Neubegründung anräth, wie 1523 bei den Böhmen, nur ein gesteigerter Pastorat, ein mit gewissen Rechten der Kirchenleitung ausgestatteter Dienst am Wort — und im Grunde ist ihm jeder Pfarrherr ein Bischof. Mit diesem Titel belegte ja Luther die evangelischen Pfarrherrn nicht ungern, und umgekehrt sagt er noch 1542 vom Bisthum,

es sei eine große Pfarre. Was hat denn der Bischof für eine Gewalt über seinen Sprengel? Nicht einmal Verfügungen über Zeremonien stehen in seiner Macht, schon für sie bedarf es der Zustimmung der Kirche; geschweige denn, daß der Bischof herrschen könnte über den Glauben der Kirche. Denn „die Kirche ist frei und Herrin", „die Bischöfe sind Diener und Haushalter, nicht Herren der Kirche". So Luther im Jahre 1530. Wir sehen, der Nerv der katholisch-bischöflichen Kirchengewalt ist hier durchschnitten. Nun würde Luther allerdings die Umbildung des katholischen Episkopates in einen evangelischen mit der größten Freude begrüßt haben. Was hätte ihm Erfreulicheres widerfahren können, als daß sich die Bischöfe der Reformation angeschlossen, auf ihr weltliches Regiment Verzicht geleistet und sich der Predigt des Evangeliums angenommen hätten? Es wäre dieses ja die einfachste, die am nächsten liegende Lösung der kirchlichen Verfassungsfrage gewesen; jener schroffe Bruch mit der Vergangenheit, wie ihn jede andere Form mit sich brachte, hätte sich vermeiden lassen: in verhältnißmäßig zusammenhängender Entwickelung würde die geschichtlich berechtigte bischöfliche Gewalt der neuen Ordnung der Dinge sich eingefügt haben — gewiß, eine verlockende Aussicht! Vielmehr ein verlockender Gedanke. Denn Aussicht zu dieser Wendung der Dinge ist alleweile nicht recht vorhanden gewesen. Die spärlichen Versuche zu einer Evangelisirung der Bisthümer hatten einen nicht gerade ermuthigenden Erfolg. Genug, Luther mußte auf die Umbildung des katholischen Episkopates in einen umfassenderen Pastorat verzichten. Und er that es ohne Herzschmerzen. Denn dieser Verzicht bedeutete für ihn kein Aufgeben eines wesentlichen Stückes der Kirche.

Im Uebrigen ist Luther sich in seinen Verfassungsideen bekanntlich nicht gleich geblieben. In der ersten Zeit nahm er einen rein theoretischen und zwar idealistischen Standpunkt ein. Aber er hat ihn, etwa seit 1525, mit klarem Bewußtsein als einen nicht durchführbaren aufgegeben — wiederum ohne dadurch mit seinem reformatorischen Prinzip in Widerspruch zu gerathen.

Es galt eben ein praktisches Ziel zu erreichen, d. h. diejenige Ordnung der kirchlichen Verhältnisse ins Leben zu rufen, welche

unter den einmal vorhandenen Umständen am besten geeignet erschien, der Predigt des Evangeliums freie Bahn zu schaffen, ein geordnetes Pfarramt zu begründen und zu sichern.

Die großartige Gleichgültigkeit in der Wahl der Wege zu diesem Ziele war so wenig Prinziplosigkeit, daß sie vielmehr in einem Prinzip wurzelte.

In seinem anfänglichen Idealismus stellt Luther sich auf den Boden der Einzelgemeinde — einer Gemeinde, welche in Wahrheit eine Gemeinde Jesu Christi ist, d. h. eine Gemeinde, in welcher das Evangelium verkündigt und geglaubt wird. Diese Gemeinde ist denn auch selbständige Inhaberin der Kirchengewalt. Ihr spricht Luther daher das Recht zu, sich ihre Pfarrer zu bestellen, d. h. den Dienst am Wort, welchen um der Ordnung willen nun doch einmal nicht alle ausüben können, auf bestimmte Personen zu übertragen. Wenn man glaubt, deswegen von einem „Gemeindeprinzip" Luthers reden zu dürfen, so sollte man dabei doch nicht übersehen, daß der Reformator sich mit diesen Vorstellungen zu einer Zeit getragen hat, wo er zu einer Zusammenfassung evangelischer Gemeinden, zu einer evangelischen „Kirche", seinen Blick noch nicht erhob. Und noch weniger sollte man dieses sogenannte Gemeindeprinzip in etwelche Beziehung setzen zu seinem Satze von dem allgemeinen Priesterthum der Gläubigen. Denn dieser Gedanke hat zunächst nur einen religiösen Inhalt. Wohl lassen sich aus dem allgemeinen Priesterthum unter Umständen auch verfassungsmäßige Folgerungen ziehen. Aber im Ganzen verhält es sich gegen die Kirchenverfassung gleichgültig, sobald dieselbe nur eben keine hierarchische ist. In jeder nichthierarchischen Form der Verfassung kann sich das allgemeine Priesterthum behaupten.

Jene Gemeinden, welche dem Reformator vorschwebten, existirten nur in der Idee. Sie setzten überdies tabula rasa voraus. Wo war diese vorhanden? Nicht einmal in Wittenberg selber. Auch hier sahen sich die Elemente einer neuen Gemeinde durch schwer zerreißbare Fäden verknüpft mit den Zuständen der Vergangenheit; nicht bloß mit solchen, mit denen gebrochen werden mußte, mochte es gleich noch so schwer halten, sondern auch mit

solchen, welche — dem Evangelium gegenüber so zu sagen indifferent — ein nicht ohne Noth zu verletzendes geschichtliches Recht für sich aufrufen konnten, wie der Einfluß der weltlichen Obrigkeit auf kirchliche Dinge, ihr Schutzrecht, das Patronatsrecht. —

Je größere Fortschritte die Reformation machte, zunächst die alten Ordnungen auflösend, zerstörend, wahrhaft chaotische Zustände hervorrufend, desto gebieterischer meldeten sich die Forderungen der Gegenwart. Obenan stellte sie die Aufgabe, in einem größeren Gebiete eine möglichst einheitliche Gestaltung der kirchlichen Verhältnisse zu schaffen. Und diese Aufgabe erheischte das Betreten eines anderen Weges, als wie er anfangs vor dem Auge des Reformators sich aufgethan hatte; sie führte aus dem Reiche der Träume hinüber auf den Boden der Wirklichkeit. Es ist, wie bekannt, Luthers Schrift „Deutsche Messe und Ordnung des Gottesdienstes", in welcher er 1526 noch einmal seine uranfängliche idealistische Anschauung ausspricht, aber nur, um sie als eine solche hinzustellen, welche zur Zeit keinen Grund und Boden habe.

Wenn Luther nunmehr denjenigen Weg einschlug, welcher unter der Wucht der Verhältnisse einzig und allein eine geschichtliche Bedeutung für den lutherischen Protestantismus in Deutschland erlangt hat, so ist er damit nur dem konservativen Zuge treu geblieben, welcher, seiner Reformation von Anfang an eigen, naturgemäß um so stärker hervortreten mußte, je schlimmer die verheerenden Wirkungen sich herausstellten, wie sie theils die Reformation selbst mit Nothwendigkeit mit sich brachte, theils aber auch die an ihre Fersen sich heftende Afterreformation hervorrief. Luther knüpfte also an Gegebenes an — an die einzige der zu Recht bestehenden Gewalten, von welcher eine kirchliche Neuordnung ausgehen konnte. Es wäre überflüssig, den Nachweis zu führen, daß der kirchliche Territorialismus älter ist als die lutherische Reformation. Schon im fünfzehnten Jahrhundert hatte die Hierarchie eine Reihe kirchlicher Befugnisse an die Landesherren abtreten müssen. Der Umfang derselben konnte von diesen unschwer erweitert werden überall dort, wo die Stürme der kirchlichen Bewegung die bischöfliche Jurisdiktion hinweggefegt hatten,

nicht minder dort, wo die Bischöfe froh sein mußten, bei der weltlichen Gewalt noch einen Rückhalt zu finden. Es fehlt nicht an Beispielen, daß die Territorialherren rücksichtslos in dieser Richtung die Reformation für sich ausbeuteten; ob Freund, ob Feind der kirchlichen Neuerung, machte hier keinen Unterschied. Auch die Ernestiner würden, selbst ohne den Anstoß Luthers, auf die Dauer nicht vermocht haben, sich dieser Gelegenheit einer Steigerung ihrer Macht zu entziehen.

Aber eben Luther ist es gewesen, der sie selber auf diesen Weg gedrängt hat.

Bei einer Untersuchung über Sinn und Bedeutung dieses Schrittes dürfen wir uns den Blick nicht trüben lassen durch die thatsächliche Wendung, welche der kirchliche Territorialismus in Deutschland genommen hat, unter Einwirkung sowohl seiner vorreformatorischen Anfänge als auch der reichsrechtlichen Entwickelung des Protestantismus, welche im Augsburger Frieden bei der ausdrücklichen Proklamirung der territorialen Kirchengewalt anlangte. Kein Wunder, wenn da noch vor Ablauf des Jahrhunderts die lutherischen Landeskirchen völlig dem kleinstaatlichen Organismus eingegliedert erscheinen, wenn so ein Zustand geschaffen ist, der in dem späteren System des Territorialismus unschwer seine theoretische Rechtfertigung finden konnte. Wir haben es hier weder mit diesem System zu thun, noch mit den evangelischen Territorialkirchen der zweiten Hälfte des sechszehnten Jahrhunderts, sondern ausschließlich mit demjenigen Anstoß, welcher von dem deutschen Reformator selbst ausgegangen ist.

Aber wie konnte er ihn geben ohne einen Verrath an der Kirche? ohne Verletzung seines Grundsatzes von der Geschiedenheit der beiden Gewalten, der geistlichen und der weltlichen? Sollte er ihn nur aufgestellt haben gegen die Vermischung beider im Papstthum? Mußte nicht dieser Grundsatz seine volle, unerbittliche Geltung bewahren auch gegen jedes Hineinregieren der weltlichen Macht in den Bereich der geistlichen? Liegt hier etwa, wie man noch neuerdings wieder behauptet hat, eine Inkonsequenz Luthers vor, von welcher man abzusehen hat, um sich auf seine ursprünglichen Gedanken zurückzuziehen?

Jenen Grundsatz hat er nachweislich zu keiner Zeit seines Lebens aufgegeben, und die widersprechenden Aeußerungen über die kirchlichen Befugnisse der Obrigkeit finden sich zum Theil hart neben einander in einem und demselben Aktenstück — ein Fingerzeig, daß, wenn man nicht Luther auf einem so wichtigen Gebiete der Verworrenheit zeihen will, der Widerspruch nur in der momentanen Formulirung, der rücksichtslosen Zuspitzung, seinen Grund haben kann, daß eine sich gleichbleibende Grundanschauung hinter den unbedachten Aeußerungen steht.

Eben sie gilt es zu erforschen!

Verzichtet man darauf, so ist es kaum bei einer zweiten Frage leichter, Doktor Luther wider Doktor Luther ins Feld zu führen, mit wörtlich zuverlässigen Belegen den Beweis zu liefern, daß der Reformator nach der Stimmung des Augenblicks oder nach dem jeweiligen Zweck seiner Ausführung in naiver Weise sich zu schroff entgegengesetzten Aussagen hat hinreißen lassen.

Am stärksten hat Luther 1523 in seiner Schrift „Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei" den Unterschied von Staat und Kirche betont, dem Staate jedwedes Recht in Sachen der Religion abgesprochen und zugleich die religiöse Gewissensfreiheit gefeiert. Staat und Kirche fallen ihm auseinander wie zwei Reiche, Gottes Reich unter Christo, der Welt Reich unter der Obrigkeit, „die auch zweierlei Gesetz haben". „Das weltliche Regiment hat Gesetz, die sich nicht weiter strecken denn uber Leib und Gut und was äußerlich ist auf Erden. Denn uber die Sele kann und will Gott Niemand lassen regieren, denn sich selber alleine. Darumb wo weltliche Gewalt sich vermisset, der Selen Gesetz zu geben, do greift sie Gott in sein Regiment." Junker, Fürsten und Bischöfe sind Narren, „wenn sie die Leut mit ihren Gesetzen und Geboten zwingen wollen, sonst oder so zu gläuben." In demselben Sinne hält er noch im Frühjahr 1525 bei seiner Würdigung des ersten Artikels der Bauern, ihres Begehrens das Evangelium zu hören und sich selbst ihre Pfarrer zu wählen, den Fürsten vor: „Oberkeit soll nicht wehren, was jedermann lehren und gläuben will, es sei Evangelion oder Lügen; ist genug, daß sie Aufruhr und Unfriede zu lehren wehret." Aber

schon im Herbst desselben Jahres fordert Luther seinen Kurfürsten auf, dafür zu sorgen, daß „nicht Gottes Wort und Dienst zu Boden gehen", und regt den Gedanken einer kurfürstlichen Kirchenvisitation an. Ein Jahr später hat er dann jenen berühmten Brief geschrieben, welcher dieselbe in Fluß gebracht hat. Hier macht er dieses Werk seinem Landesherrn zur Gewissenssache, da doch „sonderlich der Oberkeit geboten ist, für allen Dingen . . . die arme Jugend zu ziehen und zu Gottesfurcht und Zucht halten"; zu Unterhaltung von Schulen und Pfarren soll der Kurfürst „als oberster Vormund der Jugend und aller die es bedürfen" seine Unterthanen mit Gewalt zwingen, „gleich als wenn man sie mit Gewalt zwingt, daß sie zu Brücken, Steg und Weg . . . geben und dienen müssen."

In der nunmehr erlassenen Instruktion für die Visitatoren wird nicht bloß für die Pfarrer, welche „sakramentirische" Lehre führen, Landesverweisung in Aussicht genommen, sondern sogar eine Inquisition der Laien angeordnet, auch für diese, wenn sie „der Sakrament halben irrig glauben", die Ausweisung festgesetzt. Hier ist zwar nur von Sakramentirern und Wiedertäufern die Rede. Und auch in der neuen Instruktion von 1532 ging man mit jener Strafe nur gegen die genannten Irrgläubigen, noch nicht gegen die Papisten vor. Aber konnte auf die Dauer mit den letzteren schonender verfahren werden? Jedenfalls war die papistische Lehre verboten: die Absetzung und billige Abfindung der Pfarrer, welche von ihr und den „alten bisher geführten Mißbräuchen" nicht lassen wollten, war ja eine der Hauptaufgaben der Visitatoren. Die Pflicht, diesem „lästerlichen Gottesdienst" Einhalt zu thun, hatte Luther schon 1526 seinem Fürsten vorgehalten und dafür unter anderem den Grund angegeben, „daß einem weltlichen Regenten nicht zu dulden" sei, „daß seine Unterthanen in Uneinigkeit und Zwiespalt durch widerwärtige Prediger geführet werden, daraus zuletzt Aufruhr und Rotterei zu besorgen wäre, sondern an einem Orte auch einerlei Predigt gehen soll." Ebenso schreibt er 1529: „Wenn mans schaffen kann, soll man in einerlei Oberkeit zwieträchtige Lehre nicht dulden, zu vermeiden weitern Unrath."

Manch einer mag hier bereits das unsern Ohren so übel klingende Stichwort des kirchlichen Territorialismus „cujus regio illius religio“ zu vernehmen glauben, mag meinen, es sei hier die Glaubensfreiheit so gut preisgegeben wie jede Art von Freiheit der Kirche, es stehe mit der von Luther begünstigten kirchlichen Machtvollkommenheit des Staates nicht besser als mit dem Staatskirchenthum Zwinglis, ja eher noch schlimmer, da hier sogar der Versuch fehle, die Obrigkeit für ihr Kirchenregiment unter bestimmte kirchliche Satzungen zu beugen — ein Mangel, der in der Gegenwart unserem Reformator bei vielen, die sich nach seinem Namen nennen, nichts weniger als zur Empfehlung gereicht.

Und das eine wenigstens scheint unzweifelhaft zu sein: Luther hat hier dem Staate rein kirchliche Befugnisse eingeräumt, einen religiösen Beruf zugeschrieben.

Sehen wir, wie er jene Rechte, diese Pflicht begründet, prinzipiell rechtfertigt.

Wir bemerkten bereits, Luther habe thatsächlich an das geschichtlich Gegebene angeknüpft, an die bereits bestehende kirchliche Territorialmacht.

Da ist zunächst zu beachten, daß er gleichwohl die geschichtlichen Anfänge der geistlichen Macht der Landesherren nicht benutzt zur grundsätzlichen Rechtfertigung der religiösen Aufgabe, welche er der Obrigkeit stellt. Noch im Laufe des Jahres 1526 hatte dann auch das Reich einen ersten Anlauf genommen, vorläufig (bis auf ein Konzil) die Ordnung der kirchlichen Angelegenheiten den Ständen zu übertragen. Philipp von Hessen hat sich bei seiner Reformation auf diese ihm vom Reich übertragene Befugniß ausdrücklich berufen. Auch Herzog Friedrich von Liegnitz hat sich in seiner Vertheidigung der evangelischen Predigt auf diesen Boden gestellt. Und reichsrechtlich betrachtet gründen sich ja (man ist in jüngster Zeit mit Unrecht von dieser Rankeschen Auffassung abgewichen) die Ansätze zu evangelischen Landeskirchen auf diesen Beschluß von Speyer. Luther hat sich meines Wissens niemals auf ihn berufen.

Die Gesichtspunkte, welche ihn in das Fahrwasser des Territorialismus einmünden lassen, sind andere.

Die kirchlichen Befugnisse, welche Luther dem Landesherrn beilegt, fließen bei ihm aus einer doppelten Quelle.

Das hat man in der Regel übersehen, jedenfalls bisher nicht nach Gebühr beachtet. Daher das Unvermögen, die einschlagenden Gedankenreihen Luthers in derjenigen Klarheit darzulegen, mit welcher sie concipirt sind.

Die eine Reihe von Befugnissen steht dem Fürsten als Obrigkeit zu, eine zweite erwächst ihm aus der Pflicht, welche er als Glied der Kirche, als Christ hat.

Es war eine mißverständliche Zuspitzung des Staatsbegriffes, wenn Luther in zahlreichen Wendungen das Gebiet des Staates beschränkte auf „leibliche und zeitliche Güter". Denn indem er damit lediglich das Regiment über die Seele und deren ewiges Heil ausnehmen wollte, hinderten ihn diese Wendungen keineswegs, gleichzeitig seiner gehobenen Anschauung vom Staate Ausdruck zu geben, wonach sich die Aufgabe desselben erheblich weiter erstreckt, als man auf Grund der einen Reihe von Aussagen schließen könnte. Allerdings bestimmt er den göttlichen Beruf des Staates zunächst dahin, daß er Recht und Frieden aufrecht zu erhalten, für das irdische Glück seiner Unterthanen zu sorgen hat. Aber schon die Aufrechterhaltung des Friedens setzt er in Beziehung zur Religion: wo kein Friede ist, da kann kein Raum bleiben „Gottes Wort zu lehren und Kinder zu Gottesfurcht und Zucht zu ziehen". Wird damit ein geordnetes staatliches Leben nur als die nothwendige Voraussetzung für das religiöse hingestellt, so geht Luther doch noch einen Schritt weiter, indem er der Obrigkeit die Pflicht zuweist, „Gottes Wort zu schützen und zu handhaben", d. h. ihr mittelbar einen religiösen Beruf beimißt. Denn nur als ein mittelbarer Dienst ist der Schutz und die „Handhabung" (Aufrechterhaltung) des Wortes Gottes gedacht, da er in demselben Zusammenhange das Predigtamt von dem Amte der Obrigkeit scheidet: letzteres soll nur die Predigt des Wortes Gottes fördern.

Die Pflicht der Obrigkeit, für Erhaltung des Friedens Sorge zu tragen, und ihre Pflicht, das Wort Gottes zu schützen und zu befördern, haben beide in mannigfacher Weise sich zu bethätigen.

So hat die Obrigkeit der Verschleuderung, dem Raub der Kirchengüter, nach denen der lüsterne Adel seine Hand ausstreckt, zu wehren; sie hat dafür zu sorgen, daß das selbstsüchtige Volk der Bauern die Pfarrer nicht Hungers sterben läßt. Sie hat ferner die äußere Ordnung auch während der kirchlichen Wirren aufrecht zu erhalten. Deshalb muß sie auch, wenn in einer „Stadt oder Herrschaft die Papisten und die Lutherischen, wie man sie nennet, gegen einander schreien", dem einen Theil, demjenigen, welcher nicht mit der Schrift besteht, Stillschweigen gebieten: „denn es ist nicht gut, daß man in einer Pfarr oder Kirchspiel widerwärtige Predigt in das Volk läßt gehen; denn es entspringen daraus Rotten, Unfriede, Haß und Neid, auch in anderen weltlichen Sachen". — Weiter aber hat die Obrigkeit auch die Gotteslästerung zu strafen, genau so wie sie die straft, „so sonst fluchen, schwören, schmähen, lästern, verleumden". Unter den Begriff der Gotteslästerung aber fiel unserm Reformator auch der Greuel der papistischen Messe, welche also die Obrigkeit, will sie sich nicht gegen Gott vergehen, von sich aus abthun muß. In einem Gutachten über die Frage: „ob die Fürsten recht daran gethan, daß sie nicht haben dulden wollen das Klosterleben und die Messe" schreibt Luther 1530, weil die Fürsten „das Evangelion fur recht erkennen und gewiß sind, daß solch Messendienst und Klosterwesen stracks wider das Evangelion Gottslästerung ist, sind sie schuldig gewest, dasselbig alles nicht zu leiden, soweit sie darzu Recht und Macht haben".

Im Anschluß an seine Forderung, daß der Staat das Wort Gottes fördere, hat Luther gelegentlich die Frage erörtert, ob die Obrigkeit „auch den widerwärtigen Lehren oder Ketzereien soll wehren und sie strafen, weil man Niemand soll noch kann zum Glauben zwingen". Soweit diese Irrlehren eine Lästerung Gottes einschließen, ist die Antwort bereits gegeben; desgleichen soweit durch sie die öffentliche Ordnung oder der Friede gestört wird. Wenn der Predigt derartiger Lehren Einhalt gethan wird, so ist, sagt Luther, mit „allem diesem Niemand zum Glauben gezwungen, sondern der Gemeinde ist fur den störrigen Köpfen Friede geschafft". „Sonst mag einer bei sich selbs lesen und gläuben was er will".

Luther ist am kräftigsten unter allen Reformatoren für die Freiheit religiöser Ueberzeugung eingetreten, hat am wenigsten unter allen sich befreunden können mit der Anwendung von Gewalt in Glaubenssachen. Wenigstens das Prinzip der Glaubensfreiheit hat er unerschütterlich hochgehalten. Trotzdem ist der moderne Begriff der Gewissensfreiheit, den wir freilich der Reformation verdanken, auch ihm noch nicht aufgegangen: er hat seine Hülle noch nicht gesprengt, ist noch verdunkelt durch Vorstellungen und Gewohnheiten des Mittelalters — und diese mußten zu einer Beschränkung jenes Rechtes in der Praxis ausschlagen. Dahin gehört namentlich, daß dem sechszehnten Jahrhundert die Möglichkeit sich noch verbarg, daß Staats-Einheit und Religions-Einheit sich unter Umständen nicht deckten. Das Auseinandergehen beider schien Politikern wie Theologen die Ruhe und Ordnung des Staates über den Haufen zu stürzen, den Staat selber zu gefährden. Daher denn Luther in demselben Athem das Recht des Einzelnen, zu glauben was er will, und das Recht der Obrigkeit, falschen Gottesdienst zu verbieten, irrige Lehre mit Ausweisung zu bestrafen, aussprechen kann. Der Gedanke von der Nothwendigkeit, daß in einem Land nur eine Religion berechtigt sei, beherrschte ihn in dem Grade, daß er folgerichtig auch den reformationsfeindlichen Fürsten, deren sachliches Unrecht ihm felsenfest stand, doch das formelle Recht, ihre evangelischen Unterthanen zur Auswanderung zu zwingen, zuerkannte. In dem Nebeneinander solcher Sätze einen Widerspruch finden zu wollen oder zu argwöhnen, daß die auf Glaubensfreiheit abzielenden Versicherungen nicht ernsthaft gemeint seien (ein moderner „Lutheraner" hat geurtheilt, sie klängen wie „helle Ironie") — das verräth einen bedauerlichen Mangel an geschichtlichem Sinn, heißt Gestalten des sechszehnten Jahrhunderts mit dem Maaße des achtzehnten und neunzehnten messen.

An der bisher besprochenen Reihe kirchlicher Befugnisse und Pflichten des Staates kann man — unter der selbstverständlichen Voraussetzung, daß ihre mittelalterlichen Spitzen und Härten beseitigt werden — auch heute noch überall da keinen Anstoß nehmen, wo man nicht dem Staate jede auch nur mittelbare reli-

giöse Aufgabe abspricht, in einer absoluten Trennung von Staat und Kirche das Heil der Welt erblickt. Einzutreten für die Erhaltung des religiösen Friedens, das religiöse Leben, wo es noth thut, durch materielle Unterstützungen zu fördern, bedacht zu sein auf religiöse Erziehung der Jugend, die Gotteslästerung und was sonst die heiligsten Gefühle seiner Glieder verletzt, zu strafen — das sind Forderungen, welche auch an den modernen, seines konfessionellen Charakters entkleideten Staat gestellt werden dürfen.

Daneben aber kennt Luther noch weiter gehende kirchliche Obliegenheiten, welche er der Obrigkeit zuweist, sofern ihre Träger Glieder der Kirche sind.

Die Summe derselben läßt sich zusammenfassen in der Aufgabe der Kirchenvisitation mit ihren Anordnungen über die Predigt des Evangeliums. Die Visitation, bisher Sache der Bischöfe, unzweifelhaft ein Stück geistlichen Regiments, kommt der Obrigkeit als solcher nicht zu. Zu zweien Malen hebt Luther in der Vorrede zum Visitationsbuche (1528) hervor, daß „Sr. Kurfürstlichen Gnaden zu lehren und geistlich zu regieren nicht befohlen ist". Und dennoch steht er nicht an, seinen Landesherrn zur Uebernahme dieses Werkes, als zu welchem er um Gottes und Gewissens willen verbunden sei, aufzufordern. Dies weiß er allerdings nur durch den gegenwärtigen Nothstand, da „in Seiner Kurfürstlichen Gnaden Fürstenthum päpstlich und geistlicher Zwang und Ordnung aus ist", zu begründen. Die geistliche Fürsorge des Fürsten ist ein Nothbehelf. Freilich nicht in dem Sinne, als ob damit ein eigentlich unerlaubter Zustand, ein im Prinzip verwerflicher geschaffen würde. Ein Nothbehelf vielmehr insofern, als dieses Eingreifen des Landesherrn eine Nothwendigkeit ist bei der einmal vorhandenen Lage: es sind die besonderen Verhältnisse, welche das Eingreifen des Fürsten zur Pflicht machen; und zwar ist es einfache Christenpflicht. Dieses Moment, welches für die Beurtheilung des von Luther befürworteten Summepiskopates von entscheidender Bedeutung ist, wird nur zu leicht dort übersehen, wo man sich begnügt, auf Luthers gelegentliche Bezeichnung der Fürsten als Nothbischöfe zu verweisen.

Das hier — ohne jedes kirchliche Bedenken — geforderte

geistliche Regiment des Fürsten ist ein Liebesdienst, ein Ausfluß des allgemeinen Priesterthums des Christen. Darüber hat sich Luther mit hinreichender Deutlichkeit schon in der Vorrede des Visitationsbuches ausgesprochen: weil die Reformatoren nicht Beruf und Auftrag gehabt hätten, das hochnothwendige alte bischöfliche Besucheamt wieder anzurichten, „da haben wir des gewissen wollen spielen und zur Liebe Amt, welches allen Christen gemein und geboten, uns gehalten und demutiglich mit Bitten angelangt den durchleuchtigisten Fürsten und Herrn, Herrn Johanns".

Der Liebe Amt muß Ersatz bieten für das ursprüngliche Besucheamt; das erstere so gut ein Gottesdienst wie in seiner anfänglichen, reineren Gestalt das letztere. Denn alles geistliche Regiment (in dieser seiner Grundanschauung ist Luther sich stets gleichgeblieben) ist ein Dienen.

Hier stoßen wir nun freilich, wie es scheint, auf einen schwachen Punkt in der Anschauung des Reformators, wenn er aus der eben angegebenen Beschaffenheit des geistlichen Regimentes die Folgerung zieht, daß auf diesem Gebiete aller Zwang fern zu halten sei. Indem er also hier von demjenigen, wozu der Kurfürst als weltliche Obrigkeit verpflichtet ist, nämlich Zwietracht, Rotten und Aufruhr zu verhüten, das unterscheidet, was das kurfürstliche Visitationsbuch über diesen Bereich hinaus ordnet, macht er in Betreff des letzteren geltend: das solle nicht als strenges Gebot ausgehen, auf daß nicht neue päpstliche Dekretales aufgeworfen werden, und ermahnt die Pfarrer, williglich, ohne Zwang, nach der Liebe Art solcher Visitation sich zu unterwerfen. Denn im Landesherrn — das hat Luther noch 1539 dem Herzog Heinrich von Sachsen zugerufen — visitirt Christus!

Daß auch das weltliche Regiment ein Gottesdienst ist, wer hätte es kräftiger hervorgehoben als Luther selbst? und daß es ein Gottesdienst ist als ein Dienst am Nächsten, wer hätte das herrlicher ausgeführt als er? Das bekannte fridericianische Wort ist nur der Ausdruck eines gut lutherischen Gedankens. Insofern also würde das geistliche Regiment als ein Dienst nach Luther selber sich nicht von dem weltlichen Regimente unterscheiden. Wenn nun nach ihm auf dem einen Gebiete der Zwang berechtigt ist,

auf dem anderen dagegen nicht, und wenn Luther letztern bei dem geistlichen Regiment ausschließt, weil das geistliche Regieren im Unterschiede von dem weltlichen ein Dienen ist, so kann der dabei zu Grunde liegende Gedanke nur der sein, daß das geistliche Regiment, welches jedem Zwange den Boden entzieht, als solches sich auf dem religiösen Gebiete bewegt. Dann trifft aber die Behauptung Luthers nur für dasjenige geistliche Regieren zu, welches durch den Dienst am Worte ausgeführt wird. Allein wenn die Kirche sich als ein äußerer Organismus, als eine rechtlich verfaßte Gemeinschaft darstellt und damit eine Leitung nothwendig macht, so kann dieses „geistliche" Regiment der Art nach von dem „weltlichen" Regimente nicht verschieden sein. Es kann auch seine Uebernahme sehr wohl aus Liebe geflossen sein, und es ist doch nicht bloß Gegenliebe, was es dem Regierten zur Pflicht macht, sich zu fügen; es kann ein frei übernommener Dienst sein und dennoch diejenigen, denen er geleistet wird, zum Gehorsam verbinden — natürlich nur innerhalb bestimmter Grenzen: und nur diese hat Luther, wie zu Tage liegt, hervorheben wollen gegenüber der tyrannischen Autorität des mittelalterlichen Kirchenthums, wenn er der Aufrichtung neuer päpstlicher Dekretalen vorbeugen will. Jedenfalls kann dieses Regiment so wenig wie jedes andere gegründet sein auf das Belieben, den freien Gehorsam der Regierten; es ist seiner Natur nach verschieden von dem Dienst des Wortes.

In der Praxis ist denn auch sofort — und mit voller Zustimmung Luthers — von jener Einschränkung nicht mehr die Rede gewesen. —

In der Ueberweisung jenes Amtes der Liebe an den Landesherrn tritt uns nun die kirchliche Unbefangenheit Luthers in ihrer ganzen Größe entgegen! In der Kirche giebt es nur eine Funktion, welche sich auf einen göttlichen Auftrag gründen kann, den Dienst am Worte. Alle anderen Funktionen und alle Einrichtungen in der Kirche sind freiem menschlichen Ermessen überlassen, kein Gebot ist aus ihnen zu machen; sie sind gut und recht, wenn sie zu Schutz und Förderung der Predigt des Evangeliums ausschlagen. Aber auch bei dieser ist die menschliche Vermittelung des göttlichen